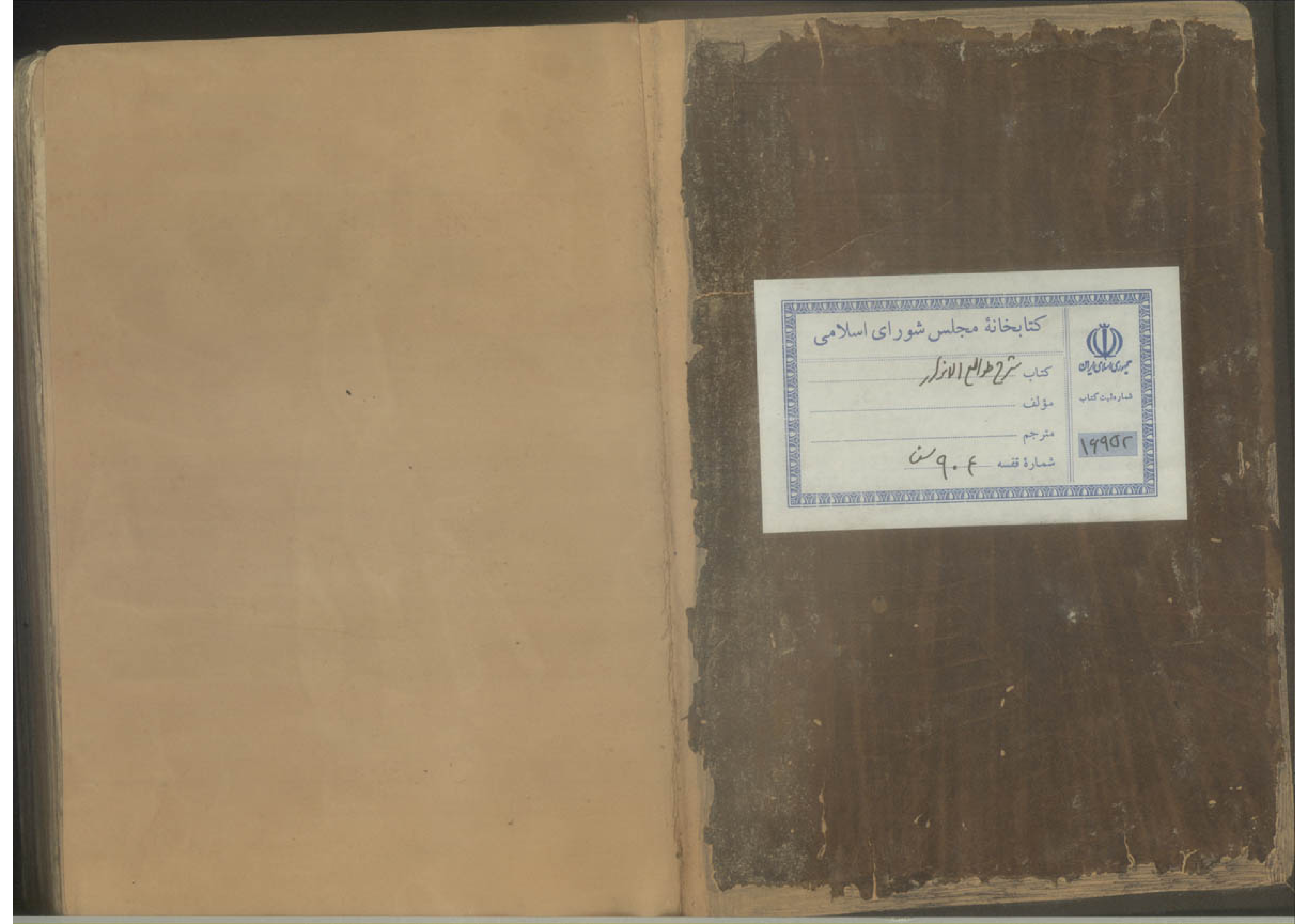
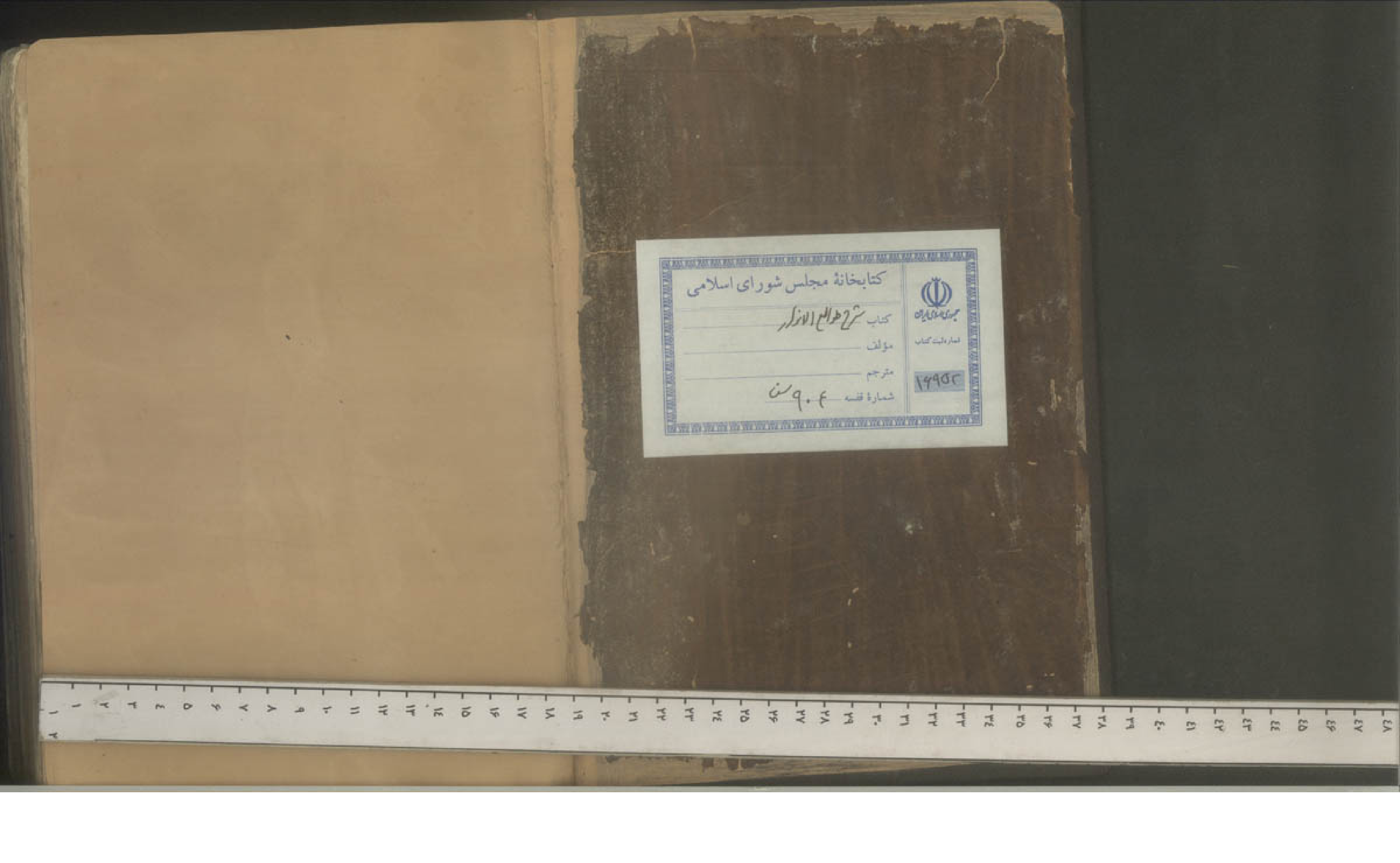
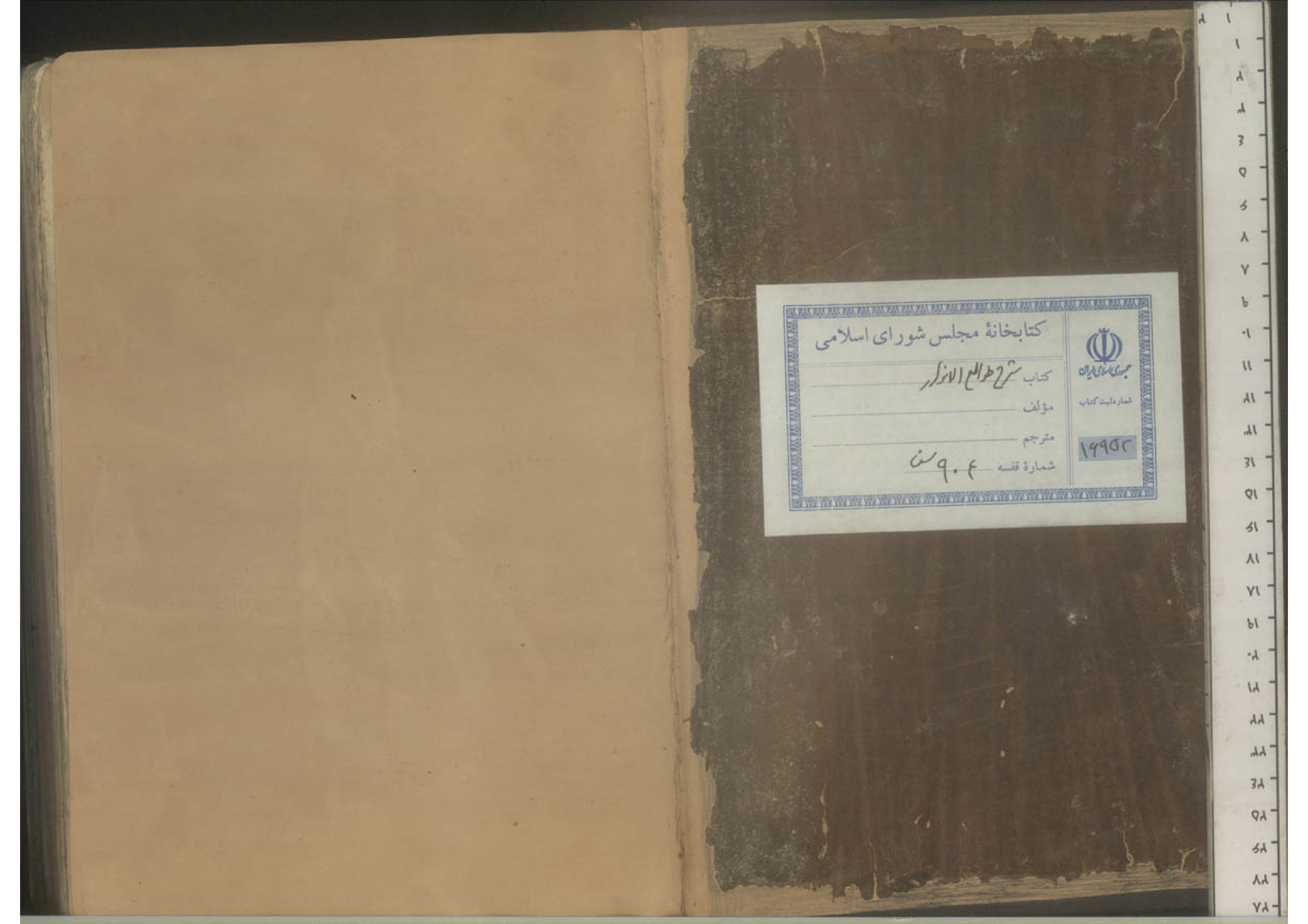


کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتاب شرح طوالع الانوار
مؤلف
مترجم
شمارهٔ قفسه ۹۰۴ سن
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب
۱۶۹۵۲



کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتاب شرح طوالع الانوار
مؤلف
مترجم
شمارهٔ قفسه ۹۰۴ س
شمارهٔ ثبت کتاب
۱۶۹۵۲



4

شرح الطوالع للشيخ الامام

مولانا شمس الدين الاصفهاني

تغمده الله برحمته

ونور ضريحه

انتقل بالارث عن ابي الى نوبة العصر
شيخ محمد بن ... الشهير
بچوی زاده

از مقولات اگر پرسد کسی

هست در بیتی جواب این سوال

جوهر و کیف و کم و این متی

وضع اضافت ملک و فعل و انفعال

اسماء رجال الجامع الصحيح الشريف
[illegible] الآنقري

[illegible]

قد تملك هذا الكتاب [illegible]
العبد [illegible]
[illegible]
اوائل شعبان [illegible]
[illegible]

ملكه من فضل ربه الودود
نور الدين [illegible]

۹۲۴

[illegible]

[illegible]

۹۲۴ ۹۰۴

۱۴۹۵۲

شرح طوالع الانوار بیضاوی

مطلع الانظار

عربی

شمس الدین اصفهانی

محمد بن موسی ازاقی

سنه

۸۷۳

بسم الله الرحمن الرحيم رب اعن على الاتمام ويسر على الاختتام

الحمد لله الذي تفرد بوجوب الوجود ودوام البقاء وتفرد بامتناع العدم واستحالة الفناء
دل على وجوده خلق الارض والسموات العلى وشهد بوحدانيته اتساق الفتق عن الارض
والسماء تنزه عن مشابهة الامثال والاكفاء وتقدس عن الحدوث والانقسام الى الاسفل والاجزاء
احاط علمه بدبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في دياجير الظلماء ابدع المراد بقدرته فلا له
مستعين في الابداء له الاعادة ومنه الابداء دبر الكائنات بقدرته الذي هو مالك سابق القضاء
قصرت عن ادراك ذاته افكار العقلاء وتحيرت في بيداء الوهيته انظار العلماء والصلوة و
السلام على خير البرية محمد الذي بعثه الى كافة البرايا واصطفاه لنعم الصلاة ورفع الهدى
ووعده مقام الشفاعة يوم العرض والجزاء وعلى آله البررة الاصفياء واصحابه الكرام الاتقياء

اما بعد فان ارباب العقل مطابقون واصحاب النقل متوافقون على ان اكرم ما عند
الله اعتاق المهم واعظم ما يتنافس فيه تحكم الامم العلم الذي هو صبوح القلب الذكي
ونديم الاذكياء وصحة العقل الذي هو اعز الاشياء ولهذا مدح الله العلم واهله في
مواضع كثيرة من القران الكريم قال الله تعالى والذين اوتوا العلم درجات وقال هل يستوي
الذين يعلمون الاية وقال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط
واجل العلوم وارفعها واجمع المعارف وانفعها هو العلوم الشرعية والمعالم الدينية
اذ بها انتظام صلاح العباد واغتنام الفلاح في المعاد ثمرات العقول من انواعها تجتنى
ونفائس العقائد من اصنافها تقتنى من تحلى بها فقد فاز بالقدح المعلى ومن تخلى عنه
يحشر يوم القيامة اعمى لا سيما علم اصول الدين الذي هو اعظمها موضوعا و
اكثرها اصولا وفروعا واقواها اركانا واوضحها برهانا اساس قواعد الشرع واساسها
ورئيس معالم الدين ورأسها هو الكاشف عن اسرار الالوهية المطلع على اسرار الربوبية
الفارق بين المصطفين الاخيار والمقربين المتقين المطيعين من اهل المغفرة والرضوان
والعاصين من اهل الضلالة والطغيان وقد صنف فيه علماء الازمان وفضلاء الاعصار
والادوار مطولات تشبع ومختصرات لطيفة كافية في تحرير المقاصد وتحرير القواعد
وتجريد الفوائد وتقييد الفوائد ومن احسن ما صنف فيه الكتاب طوالع الانوار من تصنيف
الامام المحقق العلامة قاضي القضاة حاكم الحكام قدوة المحققين افضل المتقدمين و

المتأخرين ناصر الملة والدين امام الاسلام والمسلمين عبد الله البيضاوي قدس الله روحه
ونور ضريحه اختص من بينها باشتماله على لباب المعقول ونخب المنقول وبديع ترتيب وحسن
فصوله وتحرير قوانينه وتحقيق براهينه وحل مشكلاته وابانة معضلاته ومع كمال ايجازه
لفظه وسهولة حفظه يحتوي على معان كثيرة الشعوب متفاوتة الجيوب متنوعة المباني والمطالع
مفرقة العوالي والقواطع فاشار الي من لا يسعني مخالفته ولا يمكنني الا موافقته ان اشرح له
شرحا يحرر تفاصيله ويقرر قواعده ويحقق فرائده ويقيد فوائده ويفصل مجمله ويكشف
معضله ويفتح مشكله ويوضح معضله ويبارز الى معنى اشارته وفتح مغلق عبارته وصعبت
في شيء من عباراته وتعين معانيه وسميته مطالع الانظار في شرح طوالع الانوار وزينته باسم من هو
متجاوز عن قبائح الرذائل متحل بمحاسن الشمائل منبع الجود والاحسان المؤيد بتأييد الرحمن
وهو المقر الاشرف العالي المولوي الكبيري الاجلي المخدومي المجاهدي المرابطي المثاغري
المؤيدي المنصوري الغضنفري الذخري [illegible] الساقي الملكي الناصري عز الله نصره
عضد ممن جاهد في الله واجتهد واقام العدل والاحسان ونصر اهل الدين والايمان
مولانا السلطان الاعظم مالك رقاب الامم ملك ملوك العرب والعجم السيد العادل المجاهد
المرابط المثاغر المظفر على الاعداء المنصور من السماء ناصر الدنيا والدين سلطان الاسلام
والمسلمين محيي العدل في العالمين منصف المظلومين من الظالمين جامع كلمة المؤمنين ابي المعالي
محمد بن مولانا السلطان الاعظم الملك المنصور سيف الدين ابي الفتح قلاوون مد الله
سلطانه على الامة ظلاله قال الحمد لمن وجب وجوده وبقاؤه وامتنع عدمه وفناؤه
دل على وجوده ارضه وسماؤه وشهد بوحدانيته رتق العالم وفتقه والعلم الذي
يحيط علمه بما لا يتناهى عدده واحصاؤه والقدير الذي لا يستعصي لقدرته عند المراد اعادته وابداؤه
يدبر الامر من السماء الى الارض بما اقتضته سنن السابق قضاؤه جلت قدرته وتبارك
اسماؤه وعظمت نعمته وعمت الاؤه وتاهت في بيداء الوهيته انظار العقول واراؤه وتحير
دون ادراكه طرق الفكر وانحاؤه احمده ولا يحصى ثناؤه واشكره والشكر لعطائه عطاؤه و
اصلي على رسوله الذي رفع الهدى بحججه اعلامه وقمع الضلالة بانواره وعفاؤه صلى الله عليه
وعلى آله ما اضاء البدر المنير وضياؤه اقول ضمن هذه الخطبة معظم مطالب اصول الدين
من اثبات الصانع وصفاته ونعوت جلاله من وجوب الوجود والبقاء وامتناع العدم والفناء

والواحد اسمه والعليم والقادر والتدبير والقضاء والقدر والاعادة والابداء والتنويع
براعة الاستدلال والحمد هو الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها يقال حمدت الرجل
على انعامه وحمدته على حسبه وشجاعته والحق سبحانه وتعالى هو الموصوف بصفات الجمال
مولى النعم على الكمال هو المستحق للحمد والاجلال انه تعالى موجود الوجود هو:
الاحد الذي يشهد على انه متصف بالصفات الالهية المختص بالحمد بالذات الذي اتصف بوجود الوجود
ووجوب الوجود بلا بدء ووجود البقاء وامتناع العدم والفناء والاعم الثالث بالنسبة الى الاول
والاخير بالنسبة الى الثاني فاروق الاول بالغالي ثم اردفها بالثالث والرابع ثم اشار الى
ما يدل على وجوده على طريق المتكلمين من الاستدلال على وجوده بمصنوعاته واظهر المصنوعات
الدالة على وجوده الارض والسماء وقال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن
الله وقال تعالى افي الله شك فاطر السموات والارض ثم شهد على وحدانيته لشغف العالم
وبدائع المستلزم لنفي الكثرة المستلزم لفساد السموات والارض قال الله تعالى لو كان فيهما
الهة الا الله لفسدتا ثم الوصف بالسكون المطرد بعوق وصفت بجلاله في الثناء اوصفها اوصافا
او ضممت بعضها الى بعض ثم بين انه عليم بالعلم لا عليم بالذات وان علمه واحد محيط
بالمعلومات التي لا تتناهى عددا او احصاء وان علمه واحد متعلق بكل شيء من الكليات
والجزئيات المحسوسات والمعقولات قال الله تعالى وهو بكل شيء عليم وقال تعالى وما
تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقال
تعالى ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء وقال تعالى وان تجهر بالقول فانه
يعلم السر واخفى ثم ذكر انه قدير بقدرة واحدة بذاته تعالى قائمة بذاته متعلقة بكل الممكنات
وتخصيص بعض الممكنات بالحدوث في بعض الاوقات بحسب تعلق الارادة به ولا تنتهي قدرته
عند المرة فله اعادة المرة كما له ابداؤه قال الله تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده ثم
بين انه تعالى يدبر امر المخلوقات من السماء الى الارض بتقديره الذي هو تابع لقضائه
السابق قال الله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر وقال الله تعالى وان من شيء الا عندنا
خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فالقضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب
المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها
منزلة في الاعيان بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد والسنن الطريق

اتى في الرجود الخارجي

الطريق يقال استقام فلان على سنن واحد جلت قدرته التي هي على كل شيء ولا ينتهي
عند المرة تبارك اسمه اي تعالى وتعاظم اسمه عن صفات المخلوقين قال الله تعالى
تبارك اسم ربك ذو الجلال والاكرام عظمت نعمته التي اسبغ علينا ظاهرة وباطنة وعمت
الافاق التي هي شاملة لكل المخلوقات قال الله تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة
قال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها تاهت الاكثر في بيداء الوهية
ربنا العقول اي ملاحظة البصائر فان ملاحظ العقول بالبصائر كالادراك بالضرورة
الظاهر بالحدود والرسم والباري عز سبحانه لا يشارك شيئا من الاشياء في جنس ولا نوع
ولا يتميز عن غيره بفصل الاعرض بل هو منفرد بذاته وذاته ليس له حد اذ ليس له جنس
ولا فصل ولانه منفرد عما عداه فليس للاوهام ان تقصد بصورة العقل الى حقيقته فلا سبيل
الى ملاحظته ولذلك تاهت ابصار العقول اي ملاحظة التي يشعر بها تصور الشيء وارادة
التي يشعر بها التصديق لان التصديق انما يستفاد من الاستدلال بالمؤثر على الاثر
او بالاثر على المؤثر والله ولا مجال في ذاته فانه هو السبب الاول الموجد لجميع المخلوقات
الذي يستشهد به لا عليه والثاني ربنا لا يفيد اليقين متحير العقل قال الله تعالى سنريهم
اياتنا في الافاق وفي انفسهم الاية وارتعشت اي اضطربت طرق الفكر والخاطر اي جهاته
اعلم ان الفكر كما يقال هو حركة النفس في المعقولات مبتدئة من المطلوب منتهية اليه شبه
الحركة الاينية المستدعية لمسافة تقع الحركة فيها وتسمى تلك المسافة الطريق وما يبتدئ منه الحركة
وما ينتهي اليه الحركة وتسمى كل منهما جهة فشبه تلك المعقولات بالطرق التي وقعت فيها الحركة
الاينية والمطلوب الذي ابتداء الحركة منه وانتهت اليه بالجهة فسماه باسمها كما بين ان
الحمد لمن هو متصف بالصفات الجميلة منعم على غيره وان الله تعالى هو المتصف بالصفات
الجميلة مولى النعم احاط في حمده وقال احمده ولا احصي ثناء اقتداء بسيد المرسلين
صلوات الله عليه حيث قال صلى الله عليه وسلم لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك
وقال واشكره والشكر ايضا عطاء لان افعال العباد مخلوقة لله تعالى والشكر
ايضا من افعال العباد فانه ثناء باللسان وعمل بالاركان واعتقاد بالجنان
وبالجملة صرف العبد الاعضاء والقوى الظاهرة والباطنة الى ما خلقت له فيكون
الشكر عطاء وما كان نعمة دينية او دنيوية عاجلة او اجلة واصلة الينا بوسيلة
الرسول

كلام

عليه السلام قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وقد امرنا الله تعالى
بان نصلي عليه قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الآية اخذا من الصلاة
عليه تعالى واصلي على رسوله الذي رفع الهدى بان بلغ مشارق الارض ومغاربها والعناء
بالفتح التعب مصدر عني بالكسر يعني بالفتح وقع اى اظهر بابه اى شوكته وعناه بالضم الفتح
والضياء الضوء يقال اضاءت النار ضوءا وضياء واضاءت مثله وقد يكون متعديا يقال اضاءت
النار واضاءه وهنا متعديا على ضياءه والضمير الذي اضيف اليه الضياء راجع الى الرسول علم
والبدر المنير مفعوله قوله وبعد فان اعظم العلوم موضوعا واقواها اصوله وفروعا واقواها
حجة ودليلا واجلاها محجة وسبيلا هو العلم الكاشف بابراز اسرار اللاهوت عن استار الجبروت
المطلع على مشاهدات الملك ومغيبات الملكوت الفارق بين المنتجبين للرسالة والهدى والمنطبعين
على الضلالة والردى والكاشف عن احوال السعداء والاشقياء في دار البقاء يوم العدل
والقضاء مبنى قواعد الشرع واساسها ورئيس معالم الدين وراسها اقول اراد الاشارة
الى ان اشرف العلوم هو علم اصول الدين ليكون باعثا للمحصل على طلبه ولما كان عظم العلم
وشرفه بعظم الموضوع وشرفه وباستقامة اصوله اى قواعده الكلية ككونه تعالى عالما مختارا
وفروعه اى المسائل التي يتفرع عليها القواعد الكلية كبعثة الرسل وحشر الاجساد وقوة حجته
ودليله ووضوح محجته وسبيله كان كل علم موضوعه اعظم واشرف واصوله وفروعه اقوم
وحجته ودليله اقوى ومحجته وسبيله اوضح كان ذلك العلم اعظم واشرف واعظم العلوم
موضوعا واقومها اصولا وفروعا واقواها حجة ودليلا واوضحها محجة وسبيلا هو العلم
المسمى بالكلام فانه هو العلم الكاشف باظهار صفات ذاته من صفات الافعال في
الابراز الاظهار واسرار اللاهوت صفات الذات واللاهوت هو الذات واستار الجبروت
صفات الافعال فان صفات الذات وراء [illegible] صفات الافعال قوله المطلع وصف ثان للعلم
على مشاهدات الملك اى المحسوسات ومغيبات الملكوت اى المعقولات المتغيبة عن الحواس
فان من الموجودات الممكنة ما يدرك بالحس ويسمى بالشهادة والملك والخلق ومنها ما لا يدرك
بالحس بل بالعقل ويسمى بالغيب والملكوت والامر واليهما اشار بقوله تعالى عالم الغيب والشهادة
وبقوله تعالى الا له الخلق والامر وبقوله تعالى تبارك الذي بيده الملك وقوله فسبحان الذي
بيده ملكوت كل شيء قوله الفارق وصفة ثالثة للعلم اى فارق بين المصطفين للرسالة والهدى

و

والمنطبعين على الضلالة والردى اى المجبولين عليها والردى الهلاك مصدر ردي بالكسر
يردي بالفتح ردى قوله الكاشف صفة رابعة للعلم اى الكاشف عن احوال السعداء
والاشقياء في الآخرة التي هي دار البقاء يوم العدل والقضاء قوله مبنى قواعد الشرع
صفة خامسة مرتبة على ما سبقه فان قواعد الشرع ومعالم الدين اصلها الكتاب والسنة
والاستدلال بها يتوقف على اثبات ان الله تعالى متكلم مرسل للرسل مبعوث اليهم وهذه الامور
انما يعلم من الكلام فيكون مبنى قواعد الشرع واساسها ورئيس معالم الدين وراسها
فان معالم الدين محتاجة الى علم الكلام وعلم الكلام غير محتاج اليها ولما كان العلم
الموصوف بهذه الصفات اعظم العلوم موضوعا واقواها اصوله وفروعا واقواها حجة و
دليلا واجلاها محجة وسبيلا لان موضوعه ذات الله تعالى وذوات المخلوقات لانه يبحث فيه
عن صفات الله تعالى واحوال المخلوقات من حيث انها توصل الى اليقين بما يجب الايمان به
لا يقال لا يجوز ان يكون ذات الله تعالى موضوعا لعلم الكلام لان موضوع كل علم ما يبحث
في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية ويثبت في علم آخر [illegible] لانه نظري
في علم اخر لان سائر العلوم الشرعية يشتغل فيها بالكلام لا يبين اثبات الصانع لانا نقول ان
ذاته مبرهن الحكمة ومسلم في الكلام فانه غير مستقيم لان موضوع اعلى العلوم الدينية كيف يجوز
ان يكون مبينا في علم غريب عن علوم الشرعية ولان المبين بالدليل وجود الذات وهو
زائد على الذات لان الوجود المطلق فيكون من احوال الذات والبحث عن احوال موضوع
العلم في العلم فلا ينافي كون الذات موضوعا فان قلت اثبات وجود الموضوع لا يكون في العلم
بل في علم آخر لان [illegible] الوجود والوجود بالنسبة الى الذات عرضي [illegible] فيحتاج
الى البرهان [illegible] اذا كان البحث عن الاحوال التي هي غير الوجود يكون وجود
الموضوع مسلما ومبينا في علم آخر واما اذا كان البحث عن الوجود فلا يكون مبينا في علم
آخر بل في ذلك العلم فانه يكون من مسائل العلم على ان قولهم ان وجود الموضوع انما يبين
في علم آخر ليس على اطلاقه بل المراد منه ان الموضوع الذي هو اخص من موضوع علم آخر انما
يبين وجوده في العلم الآخر اذا كان غير بين فظهر ان اعظم العلوم موضوعا هو علم
الكلام وان علم الكلام اقوم العلوم اصوله وفروعا اما بالنسبة الى العلوم الشرعية فلانه يقيني
وسائرها ظني واما بالنسبة الى الالهي على طريقة الحكيم فلانه مستند الى الوحي المفيد حق اليقين

والتأييد الالهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف الالهي على طريقة
الحكيم فانه مبني على العقل الذي يعارضه الوهم وادلة بيان الاصول كما لا وفا للفروع المستنبطة
كما ذكره واياما انه اقوى حجة ودليلا ولان الحجة برهان قاطع واجلاها محجة وسبيلا فلانه
سبيل الانبياء الذي هو الصراط المستقيم صراط الله الذي له ما في السموات وما في
الارض قوله هذا وان كتابنا يشتمل على عقائد المعقول ونخب المنقول في تنقيح اصول و
تخريج فصول وتلخيص قوانينه وتحقيق براهينه وحل مشكلاته وابانة معضلاته وهو مع وجازة
لفظه وسهولة حفظه يحتوي على معان كنسج الشعر متدانية الجيوب مسبوعة المباني و
المطالع مفتوحة العوالي والمقاطع وسميته طوالع الانوار من مطالع الانظار راجيا
سبحانه ان يعصمني عن الاباطيل ويهديني سواء السبيل ويغفر لي خطيئتي يوم الدين
ويبوئني اعلى عليين مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين اقول
اي مع هذا او خذ هذا والعقائد جمع عقيلة وهي الكريم من كل شيء اي يشتمل على
نفائس المسائل العقلية وخيار مباحث النقلية يقال فلان نخب اصحابه اي خيارهم في تنقيح
اصول وتخريج فصوله فان الاصول المقررة فيه منقحة والفصول المحررة فيه مخرجة و
التنقيح التهذيب والمعنى ان اصوله مهذبة منقحة عن الزوائد وفصوله مخرجة على القواعد
وقوانينه ملخصة اي مبينة مشروحة والملخص المبين والشرح والمشكل الملتبس يقال
اشكل الامر اي التبس ويقال اعضل الامر اي اشتد واستغلق والامر معضل والابانة
توضيح والابانة الايضاح يقال ابنته ابانة اي اوضحته والشعوب جمع شعب
الشعب وهو ما تشعب اي تفرق من قبائل العرب والجيوب جمع الجيب متدانية الجيوب
اي متقاربتها والمسبوعة المعلمة قوله تعالى مسومين اي معلمين وقوله تعالى حجارة
من طين مسومة عليها امثال الخواتيم مفتوحة اي مستقيمة يقال فتوحت الشيء وهو فتوح اي
مستقيم واراد بالمبادي والمطالع مباحث النظر ومباديه والمكنات واراد بالعوالي والمقاطع
مباحث الالهيات والسمع والامامة وهو ظاهر قوله ورتبته على مقدمة وثلثة كتب اقول لما كان المقصود الاعظم من تأليف هذا الكتاب اثبات الصانع وصفاته و
النبوة وما يتعلق بها بالبراهين العقلية المتألفة من مقدمات فاحرة من الممكنات
بالنظر فيما رتب المصنف الكتاب على مقدمة وثلثة كتب المقدمة في مباحث تتعلق بالنظر الكتاب

[margin: لمباحث النقلية]
[margin: محررة م]
[margin: اي]

الاول

الاول في الممكنات الكتاب الثاني في الالهيات الكتاب الثالث في السمع وما يتعلق بها
اما المقدمة ففي مباحث تتعلق بالنظر ومن فصول المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه المباحث
الاتية ومباحث الكتب الثلثة يتوقف على مباحث تتعلق بالنظر فلهذا جعل المصنف مباحث
النظر مقدمة للكتب الثلثة ولما كان النظر ترتيب امور معلومة متصورة او مصدقا بها على وجه
يؤدي الى استعلام ما ليس بمعلوم صار مباحث التصور والتصديق مبادي النظر وتلك الامور
المرتبة ان كانت موصلة الى تصور سميت معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الى
تصديق سميت حجة ودليلا والنظر باعتبار شموله لها احكام وذكر في المقدمة اربعة فصول
الاول في المبادي الثاني في القول الشارح الثالث في الحجة الرابع في احكام النظر قوله
الاول في المبادي اعلم ان تعقل الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي او اثبات يسمى تصورا ومع
الحكم تصديقا وكل منهما ينقسم الى بديهي لا يتوقف حصوله على نظر وفكر كتصور الوجود و
العدم والحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وكسبي يحتاج اليه كتصور الملك
والجن والعلم بحدوث العالم وقدم الصانع اذ لو كانت التصورات والتصديقات باسرها
ضرورية لما فقدنا شيئا وما حصلنا على شيء لان النظري انما يكتسب من معارف اخر
سابقة فلو كانت باسرها مكتسبة لزم استناد كل منها الى غيره من موضوعات متناهية
او غير متناهية فيلزم الدور والتسلسل المحالان اقول اعلم ان تعقل الشيء اي ادراكه مجردا
عن الغواشي الغريبة واللواحق المادية التي لا تلازم ماهيته من حيث ماهيته فنوع من الادراك
فان الادراك تمثل حقيقة الشيء عند المدرك يشاهدها ما به يدرك على اربع مراتب تخيل
وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء مكتنفا بالعوارض الغريبة واللواحق المادية مع
حضور المادة ونسبة خاصة بينها وبين المدرك والتخيل ادراكه مكتنفا بالعوارض الغريبة
واللواحق المادية ولكن لا يشترط حضور المادة ونسبتها الخاصة والتوهم ادراك المعنى الجزئي
المتعلق بالمحسوسات ومنهم من يخص الادراك بالاحساس
فيكون مباينا للتعقل والعلم قد يرادف الادراك بالمعنى الاول فيكون كل من
الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل علما ومنهم من قيد العلم بالامر المعنوي فيكون
مباينا للادراك بمعنى الاحساس واخص مطلقا من الادراك بالمعنى الاول وعلى كل تقدير
يكون التعقل اخص من العلم مطلقا وقد يطلق العلم ويراد به التصديق وقد يطلق ويراد به

[margin: احساس صح]

التصديق المقسم العلم بالمعنى الاول وقد قسم الشيخ في الاشارات الى تصور ساذج اي
مجرد عن التصديق والى تصور معه تصديق وفي الشفاء الى تصور فقط والى تصور معه تصديق
كقولنا الكل ناقص عرض والتصور فيه هو هذا تنبيك ان يحدث في الذهن صورة هذا التأليف
وما يؤلف منه كالناقص العرض والتصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة الى
الاشياء انفسها انها مطابقة لها ومنهم من قسم العلم الى التصور والتصديق واراد بالتصور الادراك
الساذج اي الادراك الذي لا يحقق حكم واراد بالتصديق الادراك الذي يحقق حكم ومنهم من جعل
التصديق عبارة عن مجموع الادراك والحكم والمصنف قسم التعقل الى تعقل الشيء حال كونه
منفردا عن الحكم عليه بشيء اثباتا او نفيا وتعقل الشيء مع الحكم عليه باحدهما وسمى الاول تصورا
والثاني تصديقا واما حصر التعقل بالقسمين فهو سائر انواع الادراك لان الامور المعلومة التي يكون
ترتيبها نظرا وفكرا هي المعقولات لا المحسوسات والمتخيلات والموهومات فلا تستوفز ان الفكر هو
الحركة في المعقولات ولم يكن يقسم التعقل الى قسمين وسمى احدهما بالتصور والاخر بالتصديق
على العقاد ما قسم انواع الادراك الى قسمين وسمى احدهما بالتصور والاخر بالتصديق والاسمية
احدهما بالتصور فقط او بالتصور الساذج وسمى الاخر بالتصور مع التصديق اي الحكم تنبيه
وجعلها حالا عن الشيء وقوله من غير حكم عليه بنفي او اثبات اي من غير ان يلحقه حكم باحدهما
بيان لقوله وحده والمراد به انه لا يلحقه حكم لا انه يلحقه عدم الحكم والحكم ايقاع النسبة المحكوم بها او
انتزاعها ويقال له الايقاع اي الاثبات والانتزاع اي السلب والنسبة الثبوتية بين شيء
وشيء على وجه هو هو كثبوت العرض للناقص في قولنا الناقص عرض او بين شيء مع شيء على وجه
الاستلزام كثبوت طلوع الشمس في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود في قولنا كلما كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود او ثبوت مباينة شيء عن شيء على وجه الانفصال كالانفصال في قولنا هذا العدد اما زوج
عن قولنا هذا العدد اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا
تعقل شيء لا يلحقه الحكم يسمى تصورا وتعقل شيء يلحقه حكم يسمى تصديقا وتسميته الانفصال حقيقي على
انه لا يصدقان ولا يرتفعان عن الشيء ولا يلزم خروج تصور كل من الطرفين عن
التصور ودخوله في التصديق لان تصور كل من الطرفين تعقل شيء وحده ان لا يلحقه حكم
فيكون خارجا عن التصديق داخلا في التصور ولا يلزم ان يكون تصور المحكوم عليه مع الحكم
تصديقا لان تصور المحكوم عليه لا يلحقه حكم قوله وكل منهما اي كل واحد من التصور والتصديق

والتصديق ينقسم الى بديهي لا يتوقف حصوله على نظر وفكر والى كسبي يحتاج الى نظر وفكر على معنى
ان البعض من كل منهما بديهي والبعض من كل منهما كسبي فمثال التصور البديهي تصور الوجود
والعدم ومثال التصديق البديهي الحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان ومثال التصور
الكسبي تصور الملك والجن ومثال التصديق الكسبي العلم بحدوث العالم وقدم الصانع وفي تعريف
التصديق البديهي بانه الذي لا يتوقف حصوله على نظر وفكر لان التصديق البديهي قد يتوقف حصوله على
نظر وفكر بان يكون كل من طرفيه او احدهما كسبيا والاولى ان يقال التصديق البديهي هو الذي
لا يتوقف جزم العقل بالنسبة الواقعة بين الطرفين بعد تصورهما على نظر وفكر والبديهي يتناول
المشاهدات ويسمى قضايا يستفاد العلم بها من الحواس الظاهرة وتسمى محسوسات كالحكم
بوجود الشمس او من الحواس الباطنة وتسمى قضايا اعتبارية كالحكم بان لنا خوفا وغضبا
ومنهم من فسر التصديق البديهي بانه الذي يقتضيه العقل عند تصور طرفيه من غير استعانة بشيء
ويسمى الاول ضروريا والبديهي بهذا التفسير اخص من الضروري مطلقا وبالتفسير الاول
مرادف له وينبغي ان يراد بالتصديق البديهي في هذا التفسير ما هو مراد في الضروري ولا لم ينحصر التصديق
في البديهي والكسبي ثم ما كان كثير من المحققين جعل التصديق حكما والمصنف جعل التصديق في التقسيم
تعقل الشيء مع الحكم عليه بشيء اثباتا او نفيا مثل التصديق البديهي الحكم بان النفي والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان بناء على ان الحكم هو التصديق عند الحكماء وجعل التصديق في التقسيم تعقل الشيء
مع الحكم باحدهما بناء على انه المختار عنده جعل التصديق عبارة عن تعقل الشيء مع الحكم وانما قلنا
ان البعض من كل من التصور والتصديق بديهي والبعض من كل منهما كسبي لانه لو لم يكن كذلك لكانت
التصورات والتصديقات باسرها ضرورية او مكتسبة وكل منهما محال اما الاول فلانه لو كانت
التصورات والتصديقات باسرها ضرورية لما احتجنا في شيء منها الى نظر وفكر واللازم باطل لانا نحتاج الى
نظر وفكر واما الثاني فلانه لو كانت التصورات والتصديقات باسرها مكتسبة لما حصلنا على
شيء منها واللازم باطل فان لنا كثيرا من التصورات والتصديقات قد حصلنا عليها بيان الملازمة
ان النظر انما يكتسب من معارف اخرى سابقة فلو كانت التصورات والتصديقات باسرها
مكتسبة لزم استناد كل منها الى امور او الى موضوعات متناهية فيلزم الدور ضرورة لزوم
ما تقدم عليه والى موضوعات غير متناهية فيلزم التسلسل الى غير النهاية
وكل من الدور والتسلسل يستلزم امتناع تحصيلها على شيء من التصورات والتصديقات

أما الدور فلأنه يوجب تحصيل الشيء على ما يتوقف حصوله على تحصيله فيتوقف الشيء على نفسه لأن المتوقف
على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء فيكون الشيء متوقفا على نفسه وهو مستحيل وأما التسلسل فلأن
تحصيلها على شيء من التصورات أو التصديقات يتوقف على تحصيله على ما لا نهاية له في العقل
محال لامتناع إحاطة الذهن بما لا يتناهى والموقوف على المحال محال فتحصيلها على شيء من التصورات
والتصديقات ممتنع ح وقد اعترض على التصور بأنه لو كان المراد تصور الشيء بحسب حقيقته جاز أن الكل كسبي من غير لزوم
الدور والتسلسل ح ممنوع لجواز أن يتصور الشيء بحقيقته بالاكتساب إلى التصور بوجه ما لا يقال
لو تصور الوجه حقيقته فإنه عرض من عوارضه والعرض له حقيقة والعوارض لتصور الحقيقة مكتسب فيلزم
الدور والتسلسل لأنا نقول إنما يلزم الدور والتسلسل لو توقف اكتساب تصور شيء بحقيقته على تصور
حقيقته معرفة وهو ممنوع لجواز أن يكتسب تصور الشيء بحقيقته من تصور شيء آخر بوجه ما وإن كان
المراد تصور الشيء بوجه ما جاز أن الكل ضروري إذ كل شيء يتوجه العقل إليه متصور بوجه ما
فإن قيل نعني بالتصور أعم من أن يكون بحسب الحقيقة أو بوجه ما أو نعني به فإن البعض بوجه ما و
البعض بحقيقته أجيب عن الأول بأن العام في ضمن الخاص فإذا بطلا بطل وعن الثاني بأنا
نختار أن الكل ضروري والمراد أنا نعني بالكل التصور بكل واحد مما صدق عليه أنه تصور أعم
من أن يكون بحقيقته أو بوجه ما على أن يشمل جميع أفراد التصور بوجه ما وجميع أفراد التصور بحقيقته
ولا يلزم من بطلان كل واحد من القسمين منفردا عن الآخر بطلان هذا فإنه لو كان الكل ضروريا
بهذا المعنى يكون جميع أفراد التصور الشامل لجميع أفراد التصور بوجه ما ولجميع أفراد التصور
بحقيقته ضروريا فلا يكون شيء منها منفردا ولو كان الكل بهذا المعنى كسبيا يلزم الدور أو
التسلسل وأيضا اعترض النقض على تقدير أن يكون الكل مكتسبا يكون القضايا المذكورة في بطلان
هذا القسم مكتسبة ولما تمكن الاحتجاج على بطلان هذا القسم لأنه كان فيه يدرك بطلان هذا
القسم مكتسبة فيمتنع أن يحتاج إلى غيرها ويلزم الدور والتسلسل ولا يتم الاحتجاج وأجيب
بأن القضايا المذكورة في بطلان هذا القسم معلومة في نفس الأمر فإن كانت معلومة على تقدير كون
الكل مكتسبا تم الاحتجاج سالما عن المنع وإلا يلزم انتفاء هذا التقدير لاستلزامه خلاف ما في
نفس الأمر وفيه نظر إذ لو لم يكن معلومة يلزم انتفاء هذا التقدير فهو لا يستلزم أنه خلاف ما
في نفس الأمر وإنما يلزم ذلك لو كان انتفاء المعلومية لازما لهذا التقدير وهو ممنوع أجيب
بأن هذه القضايا معلومة في نفس الأمر فإن كان هذا التقدير واقعا في نفس الأمر يكون واقعا

مع

بانه ع

مع معلوميتها لأن ما هو واقع في نفس الأمر واقع مع جميع الأمور الواقعة في نفس الأمر فيتم الاحتجاج
سالما عن المنع وإلا يلزم المطلوب وهو امتناع كون الكل مكتسبا في نفس الأمر ويمكن دفع الاعتراض
بوجه آخر وهو أن قول المعترض لو كان الكل مكتسبا لكون القضايا المذكورة في بطلانه مكتسبة
إن أراد به أنه يكون مكتسبة في نفس الأمر فممنوع لأنه لا يلزم من تقدير كون الكل مكتسبا كونها مكتسبة
في نفس الأمر فيتم الاحتجاج وإن أراد به أن يكون مكتسبا على التقدير فمسلم ولكن الاحتجاج موقوف
على معلوميتها في نفس الأمر لا على كونها غير مكتسبة على التقدير ولقائل أن يقول لا نسلم أن
التسلسل في جانب الصادر محال قولكم يلزم إحاطة الذهن بما لا يتناهى قلنا ممنوع فإن اللازم
أنه يلزم إحاطة الذهن بما لا يتناهى على سبيل التعاقب لكنها مسلم وامتناعها ممنوع وإن أراد
به إحاطة الذهن بما لا يتناهى دفعة إحالة فامتناعها مسلم ولزومها ممنوع لأن المعارف السابقة
معدات للاحقة لا يجب بقاؤها إلا بسبب المعد مع المسببات لجواز انعدام المعد وحدوث المسبب
لا يقال يتبين من امتناع إحاطة بما لا يتناهى بطريق آخر وهو أن اللاحق متوقف على حركة
فكرية والحركة الفكرية لا تقع إلا في زمان فإحاطة الذهن بما لا يتناهى يتوقف على انقضاء
أزمنة لا نهاية لها وهو محال لأن الزمان من أول وجود النفس متناه لأنا نجيب بأنه مبني
البيان على بطلان التناسخ وحدوث النفس وهو غير بين الظاهر بالحق والأولى أن يقال
في بطلان هذا القسم لو كانت التصورات والتصديقات بأسرها مكتسبة فتحصيلها على شيء
منها بالنظر والفكر والملازمة ممنوعة بأنه لو حصلها كلها من التصورات والتصديقات
بالنظر والفكر قوله والنظر ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدي إلى استعلام ما ليس بمعلوم
وتلك الأمور المرتبة إن كانت موصلة إلى تصور سميت معرفا وقولا شارحا وإن كانت موصلة إلى
تصديق سميت حجة ودليلا أقول لما ذكر أن البديهي من الكل لا يحتاج إلى نظر ذكر احتاج
إلى تعريف النظر والفكر والفكر يطلق على معان منها حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم الدودة
التي هي البطن الأوسط من الدماغ أي حركة كانت إذا كانت في المعقولات تسمى تعقلا وإذا كانت
في المحسوسات تسمى تخيلا ومنها الحركة وإطلاق الفكر عليها بالاعتبار الأول منعكس وبالاعتبار الثاني
متخيلة وهذه الحركة واقعة في مقولة الكيف فإن الحركة في الكيف كما تقع في الكيفية المحسوسة تقع
في الكيفية النفسانية فإن ترسم المخزونات الباطنة في النفس شيئا بعد شيء عند الاستعراض والأكثر
أن النفس تلاحظ الأمور عند الاستعراض فالحركة في الكيف الملاحظة وثالثها زمن إطلاق

الذهن ح

عن النظر ع

اسم احدهما على الآخر باستعماله استعمال المرادفين وقد يطلق الفكر على معنى ثالث اخص مما ذكر وهو حركة النفس في المعقولات مبتدية من المطلوب مستعرضة للمعاني الحاضرة عندها طالبة مبادئه المؤدية اليه الى ان تجدها وترتبها فترجع منها الى المطلوب والفكر بهذا المعنى بعد
الدلالة ترتيب العلوم المكتسبة وملاحظة المعاني الحاضرة عند استعراض على الوجه المذكور
سمي ايضا نظرا وقد يطلق اسم احدهما على الآخر ايضا بعد ان عنا ركان المصنف نظر الى
تغاير معنييهما بجمع بينهما وقد يطلق الفكر على الحركة من المطلوب الى المبادي من غير ان يقصد الى
الرجوع منها اليه وما كان العلوم المكتسبة متوقفة على الفكر بالمعنى الثاني والترتيب على الوجه الخاص
لازم له لكن ليس له رسم المصنف ح والترتيب جعل الاشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها الواحد ويكون لبعض
مكانها بالنسبة الى البعض بالتقدم والتأخر في الرتبة العقلية بوجه مخصوص من التأليف لان التأليف
لم يعتبر في هذه النسبة قوله امور اراد امرين فصاعدا قوله معلومة ان متصورة او مصدقا بها تصديقا
يقينيا او غيره ليتناول النظر الواقع في التصور والتصديق الشامل لليقين والاعتقاد والظن قوله
على وجه يتأدى الى استعلام ما ليس بمعلوم لكون التعريف مخصوصا بالنظر والفكر بالمعنى الثاني
وهذا التعريف باعتبار العلل الاربع المادية والصورية الفاعلية الغائية وليس المراد بالتعريف بالعلل
الاربع الا يحمل العلل انفسها مقولات فانه لا يصح ضرورة لزوم صدق التعريف على المعرف والعلل
لا يصدق عليه بل المراد الا يحمل المعرف محمولات على المعرف باعتبار العلل فيكون التعريف للشي
المركب باعتبار وجوده لا عن المركب له بتصور له العلل المادية والصورية دون الوجود البعيد
له الفاعل والغاية فيكون التعريف بهما لان المحمولات على الشي باعتبار العلل محمولات باعتبار
الامور الخارجة عن الشي المحمولات التي يكون باعتبار الامور الخارجية لا يكون ذاتية فيكون
التعريف بهما قوله ترتيب امور معلومة خاصة ما خوذة من العلة المادية والصورية والفاعلية
واحدة منها وهي المادية مذكورة بالمطابقة والاخريان بالالتزام قوله على وجه يؤدي الى
استعلام ما ليس بمعلوم خاصة ما خوذة من العلة الغائية وكل الامور المرتبة ان كانت موصلة الى
تصور سميت معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الى التصديق سميت حجة ودليلا والاول
كالحيوان الناطق الموصل الى تصور الانسان والثاني كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث
سبب الموصل الى التصديق بقولنا العالم حادث قوله وقدم المصنف القول الشارح على الحجة في الوضع
لتقدمه على الحجة بالطبع لمناسبة الوضع الطبع والتقدم بالطبع هو كون الشي بحيث يتوقف عليه

غير

جميع ولا يكون موثرا في تصديق الواحد على الاثنين فان الاثنين موقوف على الواحد ولا يكون
الواحد موثرا فيه والقول الشارح بالنسبة الى الحجة كذلك لان القول الشارح من قبيل التصور والحجة
من قبيل التصديق والتصور مقدم على التصديق طبعا اذ كل تصديق يتوقف على تصور طرفيه او
تصور الطالب بهما ضرورة امتناع الحكم عند الجهل باحد هذه الثلاثة ولا يكون هو التصور ان مؤثرين
في التصديق قوله الفصل الثاني في الاقوال الشارحة وفيه مباحث الاول في شرائط المعرف
معرف الشي ما يستلزم معرفته معرفته فيكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف فلا يعرف الشي بما يساويه
في الخفاء والجلاء كما يعرف الزوج عدد ليس بفرد وبعكسه فعل الحركة نقلة والانسان حيوان بشر
وبالاخفى منه سواء توقف عليه معرفته او لا كتعريف الشمس بانه كوكب نهاري والعارف به زمان
طلوعها او عروبها كتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بانه المنقسم بمتساويين ثم
تعريف المتساويين بالشيئين اللذين لا يفضل احدهما على الآخر وتعريفها بالاثنين اولم يتوقف
مثل النار ركن شبيه بالنفس ويلتفت الى ان تقدم الاعم لشموله وظهوره وكذب غير الالفاظ الغريبة المجازية
والمنكرة فعلا بل بيان المعرف كثيرا يختص عن الموارد والانسان حيوان متعاليا ناطق الكلام اذا وجب
مجرى ودوام في تعريف الصفات بعض بل ان حيوان ما يتولد من نطفة بعض الحس من نوعه كما يخف
معرفة كله او حاجة كقولهم الانف انف الاقطس فطس الانف ونقصه لا يكون ذكر التعريف الا في الانف قوله
الفصل الثاني في الاقوال الشارحة وذكر فيه مباحث الاول في شرائط المعرف الثاني في
اقسام المعرف الثالث في مثال ما يعرف به معرفة المبحث الاول في شرائط المعرف معرف الشي
ما يستلزم معرفته معرفة الشي والمراد بمعرفة الشي المعرفة التي هي الاعم من المعرفة الحاصلة من التعريف
الحدي ومن المعرفة الحاصلة من التعريف الرسمي ليتناول هذا التعريف على هذا التعريف يلزم ان
يكون الحد والرسم معرفا للحد والرسم لانه يصدق على المرسوم والمحدود ان معرفته مستلزمة لمعرفة الحد
ومعرفة الرسم اللهم الا ان يراد بالاستلزام استلزام السبب للمسبب العكس لان الاستلزام اعم من
استلزام السبب للمسبب وبالعكس والدلالة العام على الخاص وقيل معرف الشي ما يكون معرفته سببا
لمعرفة الشي وهذا انما يستقيم على رأي من يجوز التعريف بالمفرد واما من لم يجوز التعريف بالمفرد
فلا يصح هذا التعريف لعدم اطراده فانه يصدق على الخاصة اللازمة البينة البسيطة التي تكون
معرفتها سببا لمعرفة ذي الخاصة والحق ان التعريف بالمفرد لا يصح لان الشي المطلوب تحصيله بالنظر
يجب ان يكون متصورا بوجه ما والا امتنع طلبه لان تصور الشي يستلزمه التصور المطلوب وذلك

التصور عن التصور بوجه ما والتصور بوجه ما هو جزء من التصور المطلوب بوجه يحصل التصور من
في وقوع التصور المطلوب بلا تبع التصور المطلوب لبعض فالموقع للتصور المطلوب مخالف بوجه فيقيد التصور
تصور الشيء حرج به المجهول قيل لو احتاج المعرّف الى معرّف لتسلسل واللازم باطل فان الملازمة ان لو
احتاج المعرّف الى معرّف لاحتاج معرّف المعرّف الى معرّف ويتسلسل الى ما لا يتناهى المعرّف معرّف
بلزم تساوي الا في الصدق لا شرط المعرف مساواة المعرّف لكنه احص منه لانه معرّف خاص ضرورة كونه
معرّفا للمعرّف بلا نفع التعريف اجيب عن الاول بان معرّف المعرّف مندرج تحت المعرّف المطلق
من حيث انه معرّف والمعارض افراد المعرفات بالنسبة الى المعرّف المطلق فاذا عرفنا مطلق المعرّف
يلزم معرفة معرّف من حيث انه معرّف واما الى المعرف ايضا معلومة عند معرفة المقصا لعين بعض
من مجموعه معلوما فلا احتياج الى معرّف اخر قيل وفيه نظر لان المجموع المركب من المعرّف مع الاضافة له
معرّف بالحمل المعرّف والاضافة ولا يلزم من كون الجزء معلوما بالفعل كون المجموع منها غير
محتاج الى معرّف والجواب الحق ان هذا التسلسل تسلسل في الامور الاعتبارية فينقطع بانقطاع
اعتبار العقل فان العقل لا يعتبر معرّف المعرّف من حيث انه معرّف ويعرّف المعرّف وبعد الاعتبار
لا يحتاج الى معرّف ولا يلتفت العقل الى نفسه ويطالبه من حيث هو يحتاج الى معرّف الا بعقد العقد
على هذا الوجه فانما ينقطع التسلسل باعتبار انقطاع العقل على الوجه والجواب عن الثاني انه يجوز
ان يكون الشيء باعتبار ذاته مساويا للشيء وباعتبار عارض من عوارضه احص منه ومعرّف المعرّف
كذلك فانه باعتبار ذاته مساو للمعرّف وباعتبار انه معرّف خاص احص منه وهو باعتبار انه مساو
معرّف للمعرّف لا باعتبار انه احص والمعرّف الشيء يجب ان لا يكون العلم به سابقا على العلم بالمعرّف
لان العلم بالمعرّف سبب للعلم بالمعرّف والسبب سابق على المسبب واذا كان العلم بالمعرّف سابقا
على العلم بالمعرّف يجب ان لا يكون اجلى منه فلا يصح تعريف الشيء بما يساويه في الجلاء والخفاء اي لا يكون
ما جعل معرّفا او اعلم علم المعرّف وان اختلف كما يقال الزوج عدد ليس بفرد ان عدم الفرد
مساو للزوج في الجلاء والخفاء ولا يصح ايضا تعريف الشيء بنفسه والا يلزم ان يكون العلم به العلم به
فيلزم تقدم الشيء على نفسه سواء جعل المعرّف نفس المعرّف فقط كعرف الحركة اي الانتقال
او جعل المعرّف مع غيره كعرف الانسان حيوان بشر والاول مثال للمعرض والثاني للجوهر
ولا يصح تعريف الشيء بما هو اخفى منه سواء توقف الاخفى على المعرّف ام لم يتوقف وان توقف عليه
فاما بمرتبة واحدة وهو الدور الظاهر او باكثر من مرتبة واحدة وهو الدور الخفي اما الموقف على

بمرتبة واحدة

وإما فكتعريف الشمس بانه كوكب نهاري ثم تعريف النهار بانه زمان طلوع الشمس فوق الافق
واما اذا توقف عليه باكثر من مرتبة واحدة فكتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بانه
عدد منقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بالشيئين ثم الشيئين بالاثنين واما التعريف
بالاخفى الذي لم يتوقف على المعرّف فكما يقال النار ركن شبيه بالنفس والنفس اخفى من النار
لكن لم يتوقف معرفة النفس على معرفة النار ويجب ان يتقدم الاعرف في التعريفات لتقريبه ولكون
لان مشروط الاعم ومنافاته اقل من شروط الاخص فان الاخص كما هو مشروط للعام ومنافاته
فهو مشروط الخاص ومنافاته من غير عكس ولا شك ان ما قل شرطه ومنافاته اكثر وجودا عند
العقل فيكون اشهر واظهر عند العقل والاظهر عند العقل يجب تقديمه لان المتعلم يدركه اولا ثم
ينتقل الى الاخص قيل انما يجب تقديم الاعم في الحدود التامة لان الاعم فيها هو الجنس وهو دال
على شيء مبهم غير محصل بعينه ويخصصه الاخص الذي هو الفصل فاذا لم يقدم الجنس يحصل الجزء الصوري
من الحد فلا يكون تاما مشتملا على جميع الاجزاء والتالي عين الحد التام فتقديم الاعرف اولى
الجنس واجيب وفيه نظر بان جميع الذاتيات في الحد التام ليس الا الجنس والفصل القريب وهذا المعنى
محقق قدم الجنس او اخر فان تقديم الجنس على الفصل ليس بالجزء الصوري للحد التام حقيقة وذلك
لان تقديم الجنس على الفصل اضافة عارضة للجنس بالقياس الى الفصل والاضافة العارضة للشيء
بالقياس الى غيره تكون خارجة عنهما متوقفة عليهما فلا تكون مقومة لماهية الجنس والفصل ولا
لمجموعهما ... الاجمالي ولا لمجموعهما التفصيلي فلا يكون جزءا صوريا للحد التام فلا يقال
ما ذكرتم يفيد ان تقديم الجنس على الفصل ليس بجزء صوري للجنس والفصل ولا يلزم ان لا يكون جزءا
للحد التام فانه يجوز ان يكون الحد التام مادة هي الجنس والفصل وصورة هي تقديم الجنس على
الفصل لانا نجيب بان الحد التام عبارة عن جميع ذاتيات المحدود مطابق له وكلما لا يكون جزءا حقيقة
المحدود لا يكون جزءا للحد التام وكلما يكون جزءا للحد التام يكون جزءا للمحدود وتقديم الجنس على
الفصل ليس بجزء للمحدود فلا يكون جزءا للحد التام والا لكان جزءا للمحدود واطلاق الجزء الصوري
على تقديم الجنس على الفصل بطريق المجاز ولا يلزم من اجزاء تقديم الجنس على الفصل كونه جزءا صوريا
لجواز ان يكون شرطا فان تقديم الجنس على الفصل باعتبار الاستلزام وتقديم الفصل على الجنس
باعتبار التحصيل لا يقتضي ان لا يكون تقديم الجنس على الفصل لا ولى الا باعتبار تقديم الفصل على
الجنس لتأبيهما جزءا صوريا للماهية المتعرفة بها والحق ان العام ينبغي ان يقدم على الخاص في التعريف

يكون

سواء كان العام جنسا او عرضا عاما وسواء كان الخاص فصلا او خاصة لان الخاص يفيد التمييز
والتمييز يحصل بالاول لانه سواء كان فلا بد من اعتبار المشترك اولا حتى يتصور التمييز وينبغي ان
يحترز في التعريفات عن الالفاظ الغريبة اي التي لا يكون استعمالها مشهورا كالخليفة يحترز قوم قوم ويقابلها
المتفاوت وعن الالفاظ المجازية اي الالفاظ المستعملة في غير ما وضعت له لعلاقة بينهما لانها محتاجة الى
كشف وبيان فيلزم احتياج القول الى قول شارح وينبغي ان يحترز في التعريفات عن التكرار من
غير ضرورة او حاجة سواء كان المكرر بعض الحد مثل ان يقال العدد كثرة مجتمعة من الاحاد و
المجتمعة من الاحاد بعض الكثرة او بعض اجزاء الحد مثل الانسان حيوان جسماني ناطق فان الحيوان
يتضمن جوهر الجسم مثل ان يقال انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فذكر الجسم الذي هو بعض اجزاء حد
الانسان واما التكرار بحسب الضرورة فهو الذي لو لم يقع لم يكن التعريف صحيحا فهو التكرار الذي يقع في
تعريف المضافين فان المضافين هما اللذان يكون ماهيتهما معقولة بالقياس الى الآخر مثل الابوة والبنوة
فانه لا يتصور الواحد منهما بدون ان يتصور الاخر وكذا لا يتعقل كل منهما الا عند تعقل الاخر
فيجب ان نعرف كل واحد منهما بايراد السبب الذي يقع كونهما متضايفين ليحصل تعقل المعرف ويحصل
البيان فالذي يراد تعريفه منهما يجب ان يقع تكرار السبب بلزومه لحصول البيان بالمقصود
مثلا يعرف الاب بانه حيوان يتولد من نطفته حيوان اخر من نوعه من حيث تولد من نطفته
حيوان اخر من نوعه فالحيوان هو الذات الذي هو معروض لاضافة الابوة والاخر الذي هو
من نوعه هو الابن الذي هو معروض لاضافة البنوة وهذا احتراز عن الافادة والتولد من
نطفته سبب لتضايفهما ومن حيث تولد من نطفته تكرار ضروري للسبب ويذكر السبب المحوج لاضافة
الى الحيوان هو معروض الابوة وتكراره لتحصيل البيان فان الاب انما يكون مضافا الى
الابن من هذه الحيثية فلو لم يكرر لم يكن التعريف صحيحا لانه يصدق الحد على الابن لان الاب
قد يكون كذلك فلا يكون الحد مطردا فلا يكون صحيحا واما اذا لم يصدق الحد على الابن فان كان
حيوانا تولد من نطفته اخر من نوعه لكن لا يكون ابا من هذه الحيثية بل انما يكون من حيث تولد
من نطفته شخص اخر من نوعه فيصح الحد بتكرار بعض اجزائه والا فلا يصح واما التكرار بحسب الحاجة
فهو التكرار الذي لو لم يقع يكون التعريف صحيحا لكن لم يكن كاملا وقد يحتاج اليه في المطلعة نحو تعريف المركب
من الذات والعرض الذاتي له من هذا القبيل كما في قولهم الانف الافطس انف فيه تقعر لكن لا يكون ذكر
التقعير الذي في الانف بعنوان الانف والتقعير مكررا فهذا التكرار انما هو للحاجة فانه لو لم يقع

تكرار

تكرار في التعريف يكون صحيحا فانه يجوز ان يقال في تعريفه الانف الافطس هو فيه تقعر والتقعير مختص
بالانف فيكون التعريف صحيحا لكنه لا يكون كاملا لان السؤال عن الانف الافطس فاحتاج المجيب الى
هذا التكرار ليكون الجواب مطابقا للسؤال فانه لو لم يكرر لم يكن كاملا قيل لا فرق بين الحاجة والضرورة
اذ المسئول عنه فيهما ان كان هو المعروض فقط فلا حاجة الى التكرار ولا ضرورة وان كان المعروض
مع العارض فالتكرار ضروري في محل الحاجة ولا احتمال التعريف واجيب بان بينهما فرقا فان
التكرار الضروري هو الذي لو لم يكرر لم يقع التعريف صحيحا والتكرار في محل الحاجة هو الذي لو لم يكرر
لم يكن التعريف تاما والحاصل ان هذا النوع من المركبات وهو المركب من الذات والعرض الذاتي له
يكون التكرار في تعريفه ضروريا باعتبار ان السائل سأل عن المجموع فيجب ان يكرر الذات في التعريف
ومرة في تعريف العرض الذاتي له وليس بضروري في نفس الامر لانه لو كان السؤال عن العرض الذاتي
وحده لم يكن هناك حاجة الى التكرار لكن احتاج المجيب الى التكرار ليكون جوابه مطابقا للسؤال
قوله الثاني في اقسام المعرف معرف الشيء لا بد وان يساويه في العموم والخصوص ليتناول جميع
افراده ويمنعها عن غيرها فلا يخلو من ان يكون داخلا فيها او خارجا عنها او مركبا منهما والاول
اما ان يكون جميع اجزائه وهو الحد التام او لم يكن وهو الحد الناقص والثاني هو الرسم الناقص
والثالث ان كان المعتبر داخلا يسمى حدا ناقصا ايضا وان كان بالعكس كما اذا تركب من الجنس والخاصة
يسمى رسما تاما اقول المبحث الثاني في اقسام المعرف معرف الشيء يجب ان يساويه في العموم والخصوص
اي في الصدق على معنى انه يجب ان يصدق المعرف على كل ما يصدق عليه المعرف وهو الاطراد والمنع
وبالعكس اي يجب ان يصدق المعرف على كل ما يصدق عليه المعرف وهو الجمع والانعكاس
لانه لو لم يكن مساويا له في الصدق لكان مباينا له او اخص منه من وجه او اخص منه مطلقا او اعم
منه مطلقا والكل باطل اما الاول والثاني فظاهر لان المعرف يجب ان يكون تصوره مستلزما
لتصور المعرف والمباين والاخص من وجه لا يكون كذلك واما الثالث فلان الاخص
مطلقا لا يشمل جميع افراد المعرف فيكون اقل وجودا وهو اخفى والاخفى
لا يصلح للتعريف واما الرابع فلان الاعم مطلقا لا يميز ماهية المعرف عن غيرها لانه مشترك
بينها وبين غيرها والمشترك بين الشيئين لا يميز احدهما عن الاخر ولان تصور الاعم مطلقا
غير مستلزم لتصور الاخص فان تصور الحيوان والماشي غير مستلزم لتصور الانسان
اذا عرفت ذلك فيقول المعرف على اربعة اقسام حد تام وحد ناقص ورسم تام ورسم ناقص

ووجه الحصر في هذه الاربعة ان المعرِّف الذي هو غير المعرَّف ومساوله في الصدق لا يخلو اما ان يكون
داخلا في المعرَّف او خارجا عنه او مركبا منهما والاول وهو ان يكون المعرِّف داخلا في المعرَّف
اما ان يكون جميع اجزاء المعرَّف وهو الحد التام كالحيوان الناطق في تعريف الانسان او لم يكن
المعرِّف جميع اجزاء المعرَّف وهو الحد الناقص كالجسم النامي الناطق او الجسم الناطق او الجوهر
الناطق في تعريف الانسان والثاني وهو ان يكون المعرِّف خارجا عن المعرَّف هو الرسم الناقص
كالماشي المستقيم القامة في تعريف الانسان والثالث وهو ان يكون المعرِّف مركبا من الداخل
والخارج ان كان المجموع داخلا اي يكون المميز فصله قريبا مع جلاه فهو الحد كالماشي
الناطق في تعريف الانسان وان كان بالعكس اي يكون المجموع خارجا فهو الرسم التام ان كان
الداخل الجنس القريب كالحيوان الضاحك في تعريف الانسان وان كان الداخل غير الجنس القريب
فهو الرسم الناقص ايضا كالجسم النامي الضاحك او الجسم الضاحك او الجوهر الضاحك في تعريف
الانسان كذا هو ظاهر كلام المصنف فيلزم ان يكون المجموع الخارج مع اي جنس كان قريبا او بعيدا
يسمى رسما تاما وح يجوز ان يكون الرسم التام اكثر من واحد وعلى ما قرر لا يكون الرسم التام
الا واحدا كما ان الحد التام لا يكون الا واحدا واما الحدود الناقصة والرسوم الناقصة فيجوز ان
تكون متعددة **قال** واعترض عليه اولا بان مجموع اجزاء الشيء عينه والجزء انما يعرف الكل
اذا عرف شيئا من اجزائه وكذلك الجزء اما ان يكون هو نفسه فيلزم تعريف الشيء بنفسه او ما هو خارج
عنه والخارج انما يعرف اذا عرف اختصاصه به وذلك يتوقف على معرفته ومعرفة ما يغاير
من الامور الغير المتناهية وذلك محال وثانيا بان المطلوب ان كان مشعورا به امتنع تحصيله و
ان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه **اقول** اعترض الامام على التعريف بوجهين الاول
ان تعريف الشيء محال لان المعرف للشيء اما نفس ذلك الشيء او الداخل او الخارج او ما تركب منها
والاول اما ان يكون الداخل جميع الاجزاء او بعضها وكل منهما باطل اما جميع الاجزاء فلان
مجموع اجزاء الشيء نفسه فتعريف الشيء بجميع اجزائه تعريف الشيء بنفسه وهو محال واما بعض الاجزاء
فلان الجزء انما يعرف الكل اذا عرف شيئا من اجزاء الكل اذ لو لم يعرف شيئا من الاجزاء لكان جميع
الاجزاء غنية عن التعريف معرّفا بغيره وذلك الجزء الذي فرض انه معرف للشيء وان كان
جميع اجزاء الكل معلوما فلا يكون ذلك الجزء معرفا له هذا خلف فيه ان الجزء انما يعرف الشيء
اذا عرف شيئا من اجزائه وذلك الجزء المعرف اما ان يكون هو الجزء المعرَّف فيلزم تعريف الشيء

الشيء بنفسه او ما هو خارج عنه فيلزم التعريف بالخارج والتعريف بالخارج محال لان الخارج انما
يعرف الشيء اذا عرف اختصاصه به لان الوصف الذي لا يختص بالشيء لا يفيد تعريفا له ولم يعرف اختصاصه
احتمل عدم اختصاصه به فلا يفيد معرفته والاختصاص هو ثبوت الوصف للشيء وانتفاؤه عن غيره
فمعرفة الاختصاص يتوقف على معرفة الشيء ومعرفة ما يغايره من الامور الغير المتناهية اذ لا تتم
معرفة الاختصاص مع الجهل بالشيء وبما عداه فيتوقف معرفته على معرفة الشيء وعلى معرفة ما
عداه من الامور الغير المتناهية وذلك محال اما اولا فلانه يلزم من معرفة الشيء الدور لان الخارج يتوقف
معرفة الشيء على تعريف الخارج اياه وتعريف الخارج اياه يتوقف على معرفة اختصاصه بالشيء
ومعرفة اختصاصه بالشيء يتوقف على معرفة الشيء فيلزم الدور ويتوقف معرفة ما عداه من الامور الغير
المتناهية احاطة الذهن بما لا يتناهى لان ما عداه غير متناه والمركب من الخارج والداخل خارج
لان المركب من الداخل والخارج لا يكون نفس الشيء ولا داخلا فيه والا يلزم ان يكون الخارج
داخلا لان الخارج جزء من المركب منه ومن الداخل وجزء الجزء جزء **لا يقال** المركب من الداخل
والخارج لا يكون خارجا والا يلزم ان يكون الجزء خارجا **لانا نقول** دخول المركب في الشيء يوجب
دخول كل جزء منه فيه واما خروجه عن الشيء لا يوجب خروج كل جزء منه عنه فلزم من بطلان
التعريف بالخارج بطلان التعريف بالمركب من الداخل والخارج الثاني ان الشيء المطلوب تصوره
ان كان مشعورا به امتنع تحصيله لامتناع تحصيل الحاصل وان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه
لامتناع توجه الطلب نحو ما لا شعور به **قوله** واجيب عن الاول بان الجزء متقدم على
الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها متقدم على شيء يمتنع ان يكون نفسه ومعرّفا به و
معرف الشيء لا يجب ان يعرف شيئا من اجزائه اصلا لجواز استعمالها باسرها وتعريف
الموصوف موقوف على كون الوصف المعرّف بحيث يلزم من تصوره تصوره بعينه ولا تكون
على اختصاصه وتسلم في بعض الامثلة على العلم بها وهو ضعيف لان تقدم كل واحد لا يقتضي
تقدم الكل من حيث هو كل ومجموع ليدل على المغايرة ولكان الاجزاء باسرها مع التصور
معلومة كانت الماهية معلومة والحكم يفيد التحديد ولو سلم الخارج المعلومة تصوره فان كان
متصورا كان الملزوم متصورا وانا نمنع عن التعريف وان لم يكن متصورا امتنع التعريف به
الجواب ان الاجزاء على انفرادها معلومة والتحديد باستحضارها مجموعة بحيث يحصل في
الذهن صورة مطابقة للمحدود وكذا الرسم ان كان مركبا واما المفرد فلا يفيد وعن الثاني

فان توجه الطالب نحو الشيء المشعور به ببعض الوجوه ولا اعني له اقول احد من
الاعتراض الاول فان التعريف بالداخل والخارج صحيح اما التعريف بالداخل اذا كان جميع
الاجزاء فلا نسلم ان جميع الاجزاء نفسه حتى يلزم ان لا يكون التعريف بجميع الاجزاء تعريفا بنفسه
فان الكل متقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها متقدم على شيء يمتنع ان تكون
نفس ذلك الشيء حتى يلزم ان يكون التعريف بجميع الاجزاء تعريفا للشيء بنفسه واما التعريف بالداخل اذا
كان بعض الاجزاء فصحيح قوله الجزء انما يعرف الشيء اذا عرف كونه من اجزائه قلنا لا نسلم فان
معرفة الشيء ليس بواجب ان يعرف شيئا من اجزائه اصلا لجواز استغنائه الاجزاء باسرها عن تعريف
الجزء ايا ما قوله اذا كان جميع الاجزاء معلومة يكون الماهية معلومة فلا يكون الجزء معرفا لها
قلنا لا نسلم ان جميع الاجزاء اذا كانت معلومة يكون الماهية معلومة فان الكل غير جميع
الاجزاء فيجوز ان يكون جميع الاجزاء معلومة ولا يكون الكل معلوما فيحتاج الكل الى التعريف
والجزء يعرفه واما التعريف بالخارج فلا نسلم انه باطل قوله الخارج انما يعرف الشيء اذا عرف
اختصاصه به قلنا لا نسلم قوله لان الوصف الكلي لا يختص بالشيء الا بعد العلم بالتعريف قلنا مسلم لكن
ما دام لم يعلم اختصاصه احتمل عدم اختصاصه فلا يفيد معرفته قلنا لا نسلم انه اذا لم يعلم اختصاصه
احتمل عدم اختصاصه به فانه يجوز ان يكون مختصا في نفس الامر ولم يعلم اختصاصه به فلا احتمال عدم
اختصاصه به ولا يفيد معرفته فان الواو الوصف الخارجي المعرف للموصوف يتوقف على كون
الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره تصور الموصوف وذلك انما يتوقف على اختصاص الوصف
الخارجي بالموصوف وشموله في نفس الامر فانه لو لم يكن مختصا لكان مشتركا بين الموصوف
وغيره فيكون اعم منه والعام لا يلزم من تصوره تصور الخاص ولو لم يكن شاملا لكان اخص
والاخص اخفى فلا يصلح للتعريف والاولى الوصف الخارجي المعرف للموصوف لا يتوقف على
العلم بالاختصاص فلم لا يجوز ان يكون المفيد للتصور هو معرفة الوصف المختص الشامل لا معرفة
اختصاص الوصف الخارجي بالموصوف فجاز ان يكون بين الوصف الشامل وبين الموصوف
ملازمة بينة بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصور الموصوف وان لم يعلم اختصاصه وشموله ولئن
سلم ان التعريف بالخارجي يتوقف على معرفة اختصاص الوصف الخارجي بالموصوف ولكن لا نسلم
لزوم الدور ومعرفة ما لا يتناهى قوله معرفة الاختصاص يتوقف على معرفة الموصوف وعلى معرفة
ما عداه من الامور الغير المتناهية قلنا العلم بالاختصاص يتوقف على العلم بالموصوف بوجه ما

المختص

وعلى

وعلى العلم بما عداه بما لا يتناهى بوجه ما فلا يلزم الدور ولا الاحاطة قال المصنف وهذا
الجواب ضعيف فان تقدم كل واحد من الاجزاء بالطبع لا يمنع تقدم الكل من حيث هو كل
ومجموع لتدل على مغايرة جميع الاجزاء لنفس الشيء فانه يجوز ان يكون كل واحد من
الاجزاء متقدما بالطبع والكل من حيث هو كل ومجموع لا يكون متقدما ويكون جميع
الاجزاء نفس الشيء فلا يصح التعريف بجميع الاجزاء لانه تعريف الشيء بنفسه واما قوله
معرفة الشيء ليس بواجب ان يعرف شيئا من اجزائه لجواز استغنائها باسرها فيقال
لو كان الاجزاء حتى الصوري معلومة لكانت الماهية معلومة لانه لو لم يكن الماهية معلومة
عند العلم بجميع الاجزاء حتى الصوري لم يكن التحديد يعرف الحدود لكنه مفيد عند كل واحد واذا
كانت الماهية معلومة عند العلم بجميع الاجزاء يكون غنية عن تحديد الاجزاء ايا ما فلا
يكون الجزء معرفا لها واما قوله في الجواب عن التعريف بالخارج تعريف الموصوف موقوف
على كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره تصور نفسه وذلك انما يتوقف على اختصاصه به
وشموله له في نفس الامر لا على العلم بهما فيقال لو سلم ان الخارجي تصوره تصور الشيء فان
كان الخارجي متصورا كان الملزوم متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن الخارجي
متصورا امتنع التعريف به ثم قال المصنف في الجواب ان التعريف بجميع الاجزاء يعتبر فيه ان
الاجزاء على التفصيل معلومة والتحديد لاحضار الاجزاء بمجموعها بحيث يحصل في الذهن
صورة مطابقة للمحدود والتحقيق ان جميع الاجزاء نفس الماهية لكن جميع الاجزاء يحصل في الذهن
على وجهين احدهما على سبيل الاجمال فان يحصل جميع الاجزاء بوجه واحد بعد الاعتبار له
المحدود وثانيهما على سبيل التفصيل بان يحصل لكل جزء وجه على حدة وجميع الاجزاء
بعد الاعتبار حد فلا يلزم من تعريف جميع الاجزاء على سبيل الاجمال بجميع الاجزاء على سبيل
التفصيل تعريف الشيء بنفسه فان قلت ان تعريف الماهية بجميع الاجزاء معناه ان التصورات
جميع الاجزاء يفيد تصور جميع الاجزاء وجميع التصورات الاجزاء عين تصور جميع الاجزاء
لان جميع التصورات الاجزاء عبارة عن جميع وجودات الاجزاء في الذهن لان التصور الشيء
عبارة عن وجوده في الذهن فتصورات جميع الاجزاء وجوداتها في الذهن ووجودات
الاجزاء في الذهن عين وجود جميع الاجزاء في الذهن اعني وجود الماهية اما بالذات
او بالاعتبار فان وجودات الاجزاء وجودات متعددة متعلقة بالاجزاء بان يكون

لكل جزء وجود في الذهن مغاير لوجود الآخر اما بالذات واما بالاعتبار ووجود جميع الاجزاء
وجود واحد متعلق بالجميع لانه لابد من الوجودات المتعلقة بالاجزاء على وجود واحد
متعلق بالجميع لتصور الجميع من الاجزاء على تصور الاجزاء فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه فان قيل الحاصل
اما ان يكون لكل من الاجزاء وجود على حدة في الذهن فيلزم ان يكون لكل من الجنس والفصل
وجود في الذهن مغاير لوجود الآخر في الذهن فامتنع حمل احدهما على الآخر بالمواطاة وامتنع
حملهما على المجموع الحاصل منهما بالمواطاة وشرط المعرف ان يكون مساويا للمعرف في
الصدق واذا لم يكن محمولا بالمواطاة امتنع ان يكون مساويا له فامتنع التعريف به واما ان
يكون الجميع موجودا بوجود واحد في الذهن فيلزم ان يكون جميع الاجزاء موجودا في
الذهن بوجود واحد فيلزم تعريف الشيء بنفسه اجيب بان لكل من الجنس والفصل وجودا مغايرا
لوجود الآخر في الذهن وامتنع حمل احدهما على الآخر بالمواطاة بهذا الاعتبار وامتنع ان
يكون جميع الاجزاء بهذا الاعتبار مساويا للماهية في الصدق لكن شرط المعرف ان يكون مساويا
للمعرف في الصدق باعتبار ماهيته لا باعتبار ماهيته بعد الوجود وكل من الجنس والفصل وان
كان له وجود مغاير لوجود الآخر ومع اعتبار تغيّره بهذا القيد لا يحمل احدهما على الآخر
لكن باعتبار ان كلا منهما قد يوجد مع الآخر بوجود واحد يصدق احدهما على الآخر وعلى
تقدير ان يكون الجميع موجودا بوجود واحد لا يلزم من التعريف بالاجزاء الموجودة في الذهن
بوجود واحد تعريف الشيء بنفسه وذلك لان الوجود الواحد باعتبار تعلقه بماهية الجنس
في الذهن تصور لماهية الجنس وباعتبار تعلقه بماهية الفصل تصور لماهية الفصل وباعتبار تعلقه
بالمجموع الحاصل من الجنس والفصل تصور للماهية والتصورات متغايرة وان كان الوجود
في الذهن واحدا فالمجموع تصور الجنس والفصل غير المجموع الحاصل من الجنس والفصل ومجموع
التصورين معرف لتصور المجموع فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه وكذا الرسم ان كان مركبا
يكون مفرداته متصورة ولم يلزم من تصور مفرداته تصور المرسوم بل يتوقف على استحضار
هذا المجموع كما يحصل في الذهن صورة مطابقة للمرسوم وكذا الحد الناقص واما المعرف فلا يفيد
لانه ان كان متصورا لكون المعرف متصورا فامتنع طلب التعريف وان لم يكن متصورا امتنع
التعريف والجواب عن الثاني ان توجه الطلب نحو الشيء المشعور ببعض اعتباراته فان الذي
كان الشيء المطلوب بالصورة معلوما من وجه مجهولا من وجه فتوجه الطلب نحو الشيء ذي
الوجهين

الوجهين لا نحو الوجه المعلوم او الوجه المجهول فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا طلب المجهول قوله
الثالث في ان ما يعرف وما يعرف به الحقائق اما ان يكون بسيطا او مركبا وكل واحد منهما اما ان
يتركب عنه غيره او لا يتركب فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يحد ولا يحد به كالواجب والذي يتركب
عنه غيره يحد به ولا يحد كالجوهر والمركب الذي لا يتركب عنه غيره يحد ولا يحد به كالانسان والذي
يتركب عنه غيره يحد ويحد به كالحيوان فالحد المركب وكذا الرسم التام واما الرسم الناقص فيستعملهما
اقول المبحث الثالث في ان ما يعرف ويعرف به من الحقائق الحقائق اما ان يكون بسيطة
اي لا يكون لها جزء بان لا يلتئم من شيئين او اكثر او مركبة اي يكون لها جزء بان يلتئم من شيئين
فصاعدا وكل واحد من البسيط والمركب اما ان يتركب عنه غيره او لا فهذه اربعة اقسام فالبسيط
الذي لا يتركب عنه غيره لا يحد لا حدا تاما ولا حدا ناقصا لان كلا من الحد التام والناقص لا يكون
الا لما له جزء والبسيط لا جزء له ولا يحد به غيره ضرورة عدم كونه جزء الغير كالواجب فانه
لا جزء له ولا هو جزء لغيره فلا يحد ولا يحد به والبسيط الذي يتركب عنه غيره لا يحد لانه لا اجزاء له
ويحد به الغير لانه جزء لغيره كالجوهر فان البسيط لا جزء له ويتركب عنه غيره لانه جنس الجواهر
فلا يحد ويحد به الغير والمركب الذي لا يتركب عنه غيره يحد لان له اجزاء ولا يحد به الغير ضرورة
عدم كونه جزء لغيره كالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق لا يتركب عنه غيره ضرورة كونه
نوعا سافلا يحد ولا يحد به والمركب الذي يتركب عنه غيره يحد لان له اجزاء ويحد به الغير ضرورة
جزئيته كالحيوان فانه مركب من الجسم والنامي والحساس ويتركب عنه غيره كالانسان فيحد
الحيوان ويحد به فالحد المركب يستعمل حدا تاما او حدا ناقصا وكذا الرسم التام ضرورة تركيبه
من الجنس والخاصة واما الرسم الناقص فيستعمل للبسيط والمركب وذكر في الخاصة لازمة بينة غير بينة
يرسم وذكر ما هو خاصة لازمة بينة ليصح عند بيان المقصود رسم ذلك الشيء بها قوله الفصل الثالث
في الحجة وفيه مباحث الاول في انواع الحجة لما بان ما يلزم من العلم بالعلم بوجود المدلول فاما
ان يستدل بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين على الآخر ويسمى قياسا او بعكسه
ويسمى استقراء تاما ان كان بجميع جزئياته وناقصا ان لم يكن او بجزئي على جزئي آخر
ويسمى تمثيلا وقياسا في عرف الفقهاء والمحمول الاول اصلا والثاني فرعا والمشترك جامعا
وتارة يعرف تارة بالدوران واخرى بالسبر والتقسيم او بغيرهما وقد استقصينا الكلام
في منهاج الوصول الى علم الاصول اقول لما فرغ من الفصل الثاني في الاقوال الشارحة

شرع في المقصد الثاني في الحجة وذكر فيه ثلاثة مباحث الاول في انواع الحجة الثاني في القياس
واصنافه الثالث في مواد الحجة المبحث الاول في انواع الحجة وهي جمع حجة وهو الموصل القريب
الى التصديق الحجة اي الدليل فان رسم الدليل بانه ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول
والمراد بالعلم الملزوم والعلم اللازم التصديق الشامل للظن والاعتقاد واليقين والمراد باللزوم
ما هو اعم من اللزوم العادي والعقلي سواء كان بينا اي بغير وسط او غير بين اي بوسط
قوله بوجود لا يصح خروج الدليل المفضي الى المدلول العدمي لان المدلول العدمي له وجود
في الذهن لان المدلول ما يتعلق به دلالة الدليل وهو من المركبات الخبرية المشتملة على
النسبة الواقعة بين المحكوم عليه وبه اعم من الثبوتية والانتفائية ولكل منهما وجود في الذهن
فالدليل ما يلزم من التصديق به التصديق بوجود المدلول اعم من ان يكون المدلول
من المركبات السلبية او الثبوتية ولما كان هذا التعريف بحسب اللفظ لم يحتج فيه عن ذكر المدلول
فان التعريفات اللفظية لا يحترز فيها عن امثاله والدليل له انواع ووجه انحصاره ان الدليل امر
اخا في يستدل فيه من احدهما ما كان العلم به ملزوما والاخر ما يكون العلم به لازما والاول
يستدل به والثاني يستدل عليه فالمستدل به اما ان يكون كليا او جزئيا وكذا المستدل عليه
واذا كان المستدل به والمستدل عليه كليين بحسب تساويهما في الصدق لم يلزم من العلم باحدهما
العلم بالاخر اذا عرفت هذا فنقول اما ان يستدل بالكلي على الجزئي كما يستدل بثبوت
الامكان للعالم الذي هو كلي على ثبوته للجسم الذي هو جزئي بان يقال كل جسم مؤلف
وكل مؤلف ممكن فكل جسم ممكن او يستدل بالكلي على الكلي اي باحد المتساويين على
الاخر كما يستدل بثبوت الضحك للمتعجب بالقوة الذي هو كلي مساو للانسان على ثبوته
للانسان الذي هو كلي مساو للمتعجب بالقوة بان يقال كل انسان متعجب بالقوة وكل
متعجب بالقوة ضاحك فكل انسان ضاحك ويسمى هذان القسمان قياسا او بعكسه اي يستدل
بالجزئي على الكلي ويسمى استقراء تاما ان كان الاستدلال بجميع جزئيات الكلي عليه
ان يقال كل جسم فهو ذو وضع لان الجسم اما بسيط او مركب وكل منهما ذو وضع ويسمى استقراء ناقصا
ان لم يكن الاستدلال بجميع جزئياته بل ببعضها كما اذا يقال كل حيوان يحرك فكه الاسفل
عند المضغ لان الانسان والطيور والدواب كذلك والاستقراء الناقص لا يفيد اليقين
لجواز ان يكون حال البعض الذي لم يستقرأ بخلاف حال البعض الذي استقرئ

كالتمساح

كالتمساح فانه لا يحرك فكه الاسفل بل الاعلى فلا يفيد الحكم الكلي او يستدل بجزئي على جزئي آخر
لاشتراكهما في وصف كما يستدل بحرمة الخمر على حرمة النبيذ لاشتراكهما في الاسكار بان
يقال النبيذ حرام كالخمر لاشتراكهما في الاسكار ويسمى تمثيلا في عرف المتكلمين وقياسا في عرف
الفقهاء والجزئي الاول وهو الخمر اصلا والجزئي الثاني وهو النبيذ في مثالنا
فرعا والوصف المشترك بينهما وهو الاسكار في مثالنا جامعا والحكم انما يثبت اذا
ثبت كونه موثرا في الحكم اي معرفا له وانما يثبت بطرق كثيرة بالدوران وهو ترتب الاثر على
الشيء الذي له صلوح العلية وجودا او عدما كالاسكار مع الوجوب وبعدمه بعدمه كحرمة الخمر
على الاشتداد وجودا وعدما اما وجودا ففي ماء العنب عند حدوث الشدة المطربة واما
عدما فبعد كونه عصيرا لم تحدث فيه الشدة المطربة او عند صيرورته خلا واخرى بالسبر
والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل والغاء البعض ليتعين الباقي للعلية كما يقال علة
حرمة الخمر اما الاسكار او كونه ماء العنب او المجموع او غيرها وغير الاسكار
لا يكون علة بالطريق الذي يعتبر بطلان علية الوصف فتعين الاسكار للعلية او بغير
الدوران والسبر من الطرق الدالة على علية الوصف كالنص والاجماع والمناسبة
والشبه وقد استقصى المصنف الكلام في القياس في منهاج الاصول الى علم الاصول
قوله الثاني في القياس واصنافه القياس قول مؤلف من اقوال متى سلمت لزم
عنه لذاته قول آخر وهو اما ان يستلزم النتيجة او نقيضها بالفعل ويسمى استثنائيا او لا ويسمى
اقترانيا اقول المبحث الثاني في القياس واصنافه واعلم ان المعرفات المطلوب بها تحصيل
الكلي اما ان يكون تمايزها بالذاتيات او بالعرضيات او بهما والاول يسمى انواعا والثاني
اصنافا والثالث اقساما ولما كان معرفات المعرف وهي الحد التام والناقص والرسم
التام والناقص تمايز بعضها بالذاتيات كتمايز الحد التام والحد الناقص وبعضها بالعرضيات
كتمايز الرسم التام والناقص سماها اقساما ولما كان تمايز معرفات الحجة وهي القياس والاستقراء
والتمثيل بالذاتيات سماها انواعا ولما كان تمايز معرفات القياس وهي الاستثنائي والاقتراني
على هيئة الشكل الاول والثاني والثالث والرابع بالعرضيات سماها اصنافا والقول
يطلق على المسموع اي الملفوظ وعلى المعقول اي المعنى القائم بالنفس والمراد هنا
المعقول لانه المستلزم للمطلوب وتسمية القول المسموع قياسا بطريق المجاز قوله

موقف من اقوال والاله تقسيمين لها على القسم القياس البسيط والقياس المركب لكن خرج عنه
العكسية الواحدة المساوية لعكسها وعكس نقيضها ولا يتعين [illegible] قولنا للاول تطرف ان اللازم هو
نهار وقولنا لما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا [illegible] والاخرى مساوية لعكس نقيضه
اخرى ومع هذا القياس لو اراد تسليم ان قولنا لا يكون [illegible] بالملازمة [illegible] قولنا موجودا
لا مع قولنا [illegible] الا تسليم قوله لما كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود نقيضه [illegible] فان كلمة لما كما دلت على الاتصال دلت على وضع المقدم لكونه
بالحقيقة تقسيمين احداهما الاتصالية والاخرى وضع المقدم وقوله متى سلمت [illegible] لكونها كاذبة ثم
[illegible] بحيث لو فرض صدقهما [illegible] قياس مقدماته [illegible] وقوله لزم عنه اي عن القول
المؤلف [illegible] يكون هذه التأليف [illegible] في القياس [illegible] لزم عنها فان المطلوب لم
يحصل من تلك الاقوال الاربعة المخصوصة وقوله لذاته اي لا يكون اللزوم بواسطة مقدمة
اجنبية اي لا يكون لازمة لاحدى مقدمتي القياس او بواسطة مقدمة في قوة المذكورة
اي يكون لازمة لاحدى مقدمتي القياس لكن [illegible] مغاير ان لحدود القياس والاول
اي اللزوم بواسطة مقدمة اجنبية كقولنا آ مساو لب وب مساو لج فانه يلزم آ مساو لج لكن
لا لذاته هذا التأليف الا كان هو النوع من التأليف منتجا دائما وليس كذلك [illegible]
المساواة المباينة او النصفية او الضعفية لم يلزم [illegible] قولنا آ مباين لب وب مباين لج يلزم
ان آ مباين لج لان مباين المباين لم يلزم الا يكون مباينا وكذا لو قلنا آ نصف لب وب نصف لج
لم يلزم ان آ نصف لج لان نصف النصف لا يكون نصفا وكذا لو قلنا آ ضعف لب وب ضعف لج
لم يلزم ان آ ضعف لج لان ضعف الضعف لا يكون ضعفا وانما يلزم هذا التأليف [illegible]
بواسطة قولنا كل مساو لمساو [illegible] لب فان [illegible]
ومعناه كل ما يساوي ب فالمساوي له وب مساو لج معا. آ مساو لب [illegible] صغرى
لقولنا كل ما يساوي ب [illegible] مساو له [illegible] المطلوب [illegible]
الا ان التأليف المذكور انما يلزم منه قولنا آ مساو لج بواسطة قولنا كل مساو لب مساو لج ولكل
ما يساوي ب وهي مقدمة اجنبية عن لازمة لاحدى مقدمتي القياس [illegible] الصدق
هذه المقدمة لزم هذا التأليف كما في قولنا آ نصف لب وب نصف لج لانه لا يصدق كل ما هو
نصف [illegible] لا يكون [illegible] تلك المقدمة [illegible] في قياس المساواة

المساواة وما يجري مجراه كقولنا آ ملزوم لب وب ملزوم لج فانه يلزم آ ملزوم لج اذ الصدق كل ما
هو ملزوم لب ملزوم لكل ما يكون ب ملزوما له والثاني اي اللزوم بواسطة مقدمة في قوة
المذكورة كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه
ارتفاع الجوهر فانه يلزم جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض التالي وهو قولنا ما يوجب ارتفاعه
ارتفاع الجوهر فهو جوهر فانه بمنزلة الكبرى لقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر ويسمى
المطلوب [illegible] انما اشترط كون تلك المقدمة على وجه يكون حدودها مغايرة لحدود القياس ليخرج
[illegible] البيان بالعكس المستوي فان حدود القياس [illegible] بخلاف الحدود هنا لان
عكس النقيض [illegible] حدود القياس بخلاف العكس المستوي والمراد باللزوم لذاته الاعم
من البين وغير البين ليندرج فيه القياس الكامل وغيره وقولنا آخر اي مغاير لكل واحد من
المقدمتين [illegible] قضيتين [illegible] كل واحد منهما ايقال
هذا القيد يقتضي ان لا يكون الاستثنائي الذي استثني فيه عين المقدم قياسا كقولنا ان كان آ
ب فج د لكن آ ب فج د لان القول اللازم عين احدى المقدمتين فالاصل القول اللازم
في الاستثنائي هو التالي واحدى المقدمتين هي الملازمة بين المقدم والتالي والاخرى
وضع المقدم ولا شك ان القول اللازم مغاير لكل منهما فان القول اللازم ج د واحدى
المقدمتين ان كان آ ب فج د والمقدمة الاخرى آ ب ثم القياس لا يخلو اما ان يشتمل
النتيجة او نقيضها بالفعل ويسمى استثنائيا كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس
طالعة ينتج النهار موجود وهو مذكور في القياس بالفعل وكقولنا لو كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
لكن لم يكن النهار موجودا فلم تكن الشمس طالعة فانه ينتج قولنا لم تكن الشمس طالعة بعينها مذكور
في القياس بالفعل او لم يشتمل النتيجة ولا نقيضها بالفعل ويسمى اقترانيا كقولنا العالم متغير
وكل متغير حادث فالعالم حادث ينتج ولم يشتملها القياس ولا نقيضها بالفعل قوله
والاول [illegible] الملزوم على وجود اللازم او بعدمه على عدم الملزوم
او بوجود احد المتعاندين على عدم الآخر او بعدمه على وجوده فيكون مشتملا على
مقدمة شرطية ويسمى شرطية متصلة ان دل بالملازمة ويسمى شرطية منفصلة حقيقية ان تعاندا
مطلقا ومانعة الجمع ان تعاندا صدقا ومانعة الخلو ان تعاندا كذبا فقط واخرى تدل على
وضع الملزوم او المتعاند مطلقا او صدقا او رفع اللازم او المتعاند مطلقا او كذبا ويسمى

بالملازمة

استثنائية

أقول والأول أي القياس الاستثنائي إما أن يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم كقولنا إن كان هذا إنسانا فهو حيوان لكنه إنسان فهو حيوان أو يستدل بعدم اللازم على عدم الملزوم كقولنا في المثال المذكور لكنه ليس بحيوان فليس بإنسان أو يستدل بوجود أحد المتعاندين على عدم الآخر أو بعدم أحد المتعاندين على وجود الآخر كقولنا إما أن يكون هذا العدد زوجا أو فردا لكنه زوج فليس بفرد لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بفرد فهو زوج فعلى هذا يكون القياس الاستثنائي مشتملا على مقدمة حاكمة بالملازمة بين الملزوم واللازم ليلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم ويسمى تلك المقدمة شرطية متصلة ولا يخفى أنه يشترط أن تكون موجبة كلية لزومية ليلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم أو يكون الاستثنائي مشتملا على مقدمة حاكمة بالمعاندة بين الأمرين ليلزم من وجود أحدهما عدم الآخر أو من عدم أحدهما وجود الآخر ويسمى تلك المقدمة شرطية منفصلة حقيقية إن كان بينهما منافاة في الصدق والكذب أي لا يصدقان معا ولا يكذبان معا كالمثال ومانعة الجمع إن كان بينهما منافاة في الصدق فقط أي لا يصدقان ويكذبان كقولنا إما أن يكون هذا الشيء إنسانا أو فرسا ولا يخفى أن المنفصلة يشترط فيها أن تكون موجبة كلية عنادية ليلزم من وجود أحد الجزأين عدم الآخر أو من عدمه وجود الآخر ويكون القياس الاستثنائي مشتملا على مقدمة أخرى دالة على وضع الملزوم في المتصلة أو وضع المعاند مطلقا أي صدقا وكذبا في الحقيقية أو صدقا فقط في مانعة الجمع أو رفع اللازم في المتصلة أو رفع المعاند مطلقا أي صدقا وكذبا في الحقيقية أو رفع المعاند كذبا فقط في مانعة الخلو ويسمى المقدمة الأخرى استثنائية **قوله** والثاني على أربعة أوجه لأنه لا بد له من أمر ثالث يسمى أوسط يحكم على طرفي المطلوب الأصغر والمحكوم به الأكبر فالمقدمة التي فيها الأصغر بالصغرى والتي فيها الأكبر بالكبرى فالأوسط إما أن يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى أو محمولا فيهما أو موضوعا فيهما أو موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى **أقول** لما فرغ من القياس الاستثنائي شرع في القياس الاقتراني وهو بحسب ما يتركب منه القضايا ينقسم إلى حملي وهو المؤلف من الحمليات الصرفة وإلى شرطي وهو المركب من الشرطيات الصرفة أو منها ومن الحمليات والمصنف لم يتعرض إلا للاقتراني الحملي والأول كل قياس اقتراني حملي من مقدمتين يشتركان في أمر ويسمى طرفي المطلوب ويسمى ذلك الأمر أوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب ويسمى إحدى المقدمتين بالمحكوم

عليه في المطلوب المسمى بالأصغر لكونه بحسب الغالب أخص من المحكوم به ويسمى المقدمة الأخرى بالمحكوم به في المطلوب المسمى بالأكبر لكونه بحسب الغالب أعم من المحكوم عليه ويسمى المقدمة التي فيها الأصغر بالصغرى لاشتمالها عليه والمقدمة التي فيها الأكبر بالكبرى لاشتمالها عليه كقولنا كل إنسان حيوان وكل حيوان حساس فكل إنسان حساس وهو المطلوب والإنسان هو الأصغر وقولنا كل إنسان حيوان هو الصغرى والحساس هو الأكبر وقولنا كل حيوان حساس هو الكبرى والحيوان هو الأوسط والقضية التي هي جزء القياس تسمى مقدمة وما ينحل إليه المقدمة كالموضوع والمحمول دون الشرائط حد القياس فللقياس ثلاثة حدود الأصغر والأوسط والأكبر وهيئة نسبة الأوسط إلى الأصغر والأكبر بالوضع والحمل تسمى شكلا واقتران الصغرى بالكبرى قرينة وضربا والقول اللازم يسمى مطلوبا إن سيق منه إلى القياس ونتيجة إن سيق من القياس إليه والأشكال أربعة لأن الأوسط إما أن يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى وهو الشكل الأول سمي بالأول لأنه بديهي الإنتاج يتوقف عليه الباقي وينتج المطالب الأربعة وأشرف المطالب أو الأوسط محمولا فيهما أي في الصغرى والكبرى وهو الشكل الثاني جعل ثانيا لأنه يشارك الأول في الصغرى التي هي أشرف من الكبرى لاشتمالها على موضوع المطلوب الذي هو أشرف من محموله ولأنه ينتج الكلي الذي هو أشرف من الجزئي وإن كان الكلي سلبيا والجزئي إيجابيا أو الأوسط موضوع فيهما أي في الصغرى والكبرى وهو الشكل الثالث جعل ثالثا لمشاركته الأول في إحدى المقدمتين وهي الكبرى أو الأوسط موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى وهو الشكل الرابع جعل رابعا لمخالفته الأول في المقدمتين **قوله** فالأول أن يشترط إيجاب الصغرى على كل الأصغر أو بعضه وصدق الأكبر على كل ما صدق عليه الأوسط أو سلبه عنه على صدق الأكبر على كل الأصغر أو بعضه أو سلبه عن كله أو بعضه **أقول** الضروب الممكنة الانعقاد في كل شكل من الأشكال الأربعة بحسب الكمية أي الكلية والجزئية والكيفية أي الإيجاب والسلب ستة عشر الحاصلة من ضرب الصغريات الأربع الموجبة الكلية والموجبة الجزئية والسالبة الكلية والسالبة الجزئية في الكبريات الأربع كذلك وشرط إنتاج الشكل الأول بحسب الكيفية إيجاب الصغرى لأنها لو كانت سالبة لكان الأوسط مسلوبا عن الأصغر فلا يندرج تحت الأوسط فلم يتعد الحكم بالأكبر على الأوسط إيجابا أو سلبا إلى الأصغر لأن الحكم بالأكبر على ما صدق عليه الأوسط بالفعل والأصغر لا يكون من جملة ما صدق عليه الأوسط بالفعل فلا يلزم

ان يكون الاصغر محمولا وكذا البعض الا ان كان الاوسط صادقا عليه فلا يلزم تعدى الحكم من الاوسط
الى الاصغر فسقط باعتبار الصغرى فانه اضرب هى الحاصلة من كل واحد من السالبتين
صغرى والمحصورات الاربع كبرى وباعتبار كلية الكبرى سقط اربعة وهى الحاصلة من الكبرى
الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية مع الموجبتين صغرى تبقى الضروب المنتجة اربعة الصغرى
الموجبة الكلية والجزئية كل واحد منها مع الكبرى الموجبة الكلية والسالبة الكلية فالشكل الاول لابد
ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وهو الصغرى الموجبة الكلية كقولنا كل ج ب او
بصدق الاوسط على بعض الاصغر وهو الصغرى الموجبة الجزئية كقولنا بعض ج ب كل منهما مع
صدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط وهو الكبرى الموجبة الكلية كقولنا كل ب ا او مع
سلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط كقولنا لا شيء من ب ا على صدق الاكبر على كل
الاصغر او على بعضه او سلب الاكبر عن كل الاصغر او بعضه اي يستدل بصدق الاوسط
على كل الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط على صدق الاكبر على كل الاصغر
كقولنا كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وصدق
الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ب
وكل ب ا فبعض ج ا او يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما
صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا كل ج ب ولا شيء من ب ا
فلا شيء من ج ا او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق
عليه الاوسط على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ب ا فبعض
ج ليس ا فقوله على صدق الاكبر على كل الاصغر متعلق بقوله يستدل بصدق الاوسط
على كل الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط وقوله او بعضه عطف على صدق
الاكبر على كل الاصغر معطوف على كل الاصغر تقديره على صدق الاكبر على بعض الاصغر
متعلق بقوله او بعضه بعد قوله بصدق الاوسط على كل الاصغر وقوله وصدق الاكبر
على كل ما صدق عليه الاوسط تقديره او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وصدق
الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط على صدق الاكبر على بعض الاصغر قوله او سلبه عنه
معطوف على قوله وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط تقديره او يستدل
بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما يصدق عليه الاوسط على
سلب الاكبر

الاكبر عن كل الاصغر وقوله او بعضه الاخير معطوف على كله متعلق بقوله او بعضه بعد قوله
بصدق الاوسط على كل الاصغر وقوله او سلبه عنه تقديره او يستدل بصدق الاوسط
على بعض الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن بعض
الاصغر قوله الثاني ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلبه عن كل الاكبر او
بعكسه على سلب الاكبر عن كل الاصغر او بصدق الاوسط على بعضه وسلبه عن كل الاكبر
او سلبه عن بعض الاصغر وصدقه على كل الاكبر على سلب الاكبر عن بعض الاصغر وذلك
بشرط ان يتحد فيه السلب الكلي ان لا يكون احداهما [illegible] اقول الشكل الثاني يشترط لانتاجه
اختلاف مقدمتيه بالكيف بالايجاب والسلب لحصول الاختلاف [illegible] المتفقات والمختلفات في الحاشية
واحد عليهما وفي سالبتين واحد عنهما في مخالف القياس في الشكل الثاني من موجبتين في
بعض الموارد مع صدق الطرفين وهي بعضها مع تباينهما وكذلك العقم في سالبتين في بعض الموارد
مع توافقهما وهي بعضها مع تباينهما فلم يستلزم شيئا منهما على التعيين وهو الاختلاف في المتحد
للعقم كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان والحق الايجاب وهو كل انسان ناطق
ولو بدلنا بالكبرى قولنا وكل فرس حيوان كان الحق السلب وهو قولنا لا شيء من الانسان
بفرس ولا شيء من الناطق بفرس والحق الايجاب وهو قولنا كل انسان ناطق ولو بدلنا
بالكبرى قولنا ولا شيء من الحمار بفرس كان الحق السلب وهو قولنا لا شيء من الانسان بحمار
وكلية الكبرى لانه لو كانت جزئية يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا كل انسان ناطق و
بعض الحيوان ليس بناطق وبعض الفرس ليس بناطق والصادق في الاول الايجاب وهو
كل انسان حيوان وفي الثاني السلب وهو قولنا لا شيء من الانسان بفرس وكقولنا
لا شيء من الانسان بفرس وبعض الحيوان فرس او بعض الصهال فرس والحق في الاول
الايجاب وهو قولنا كل انسان حيوان وفي الثاني السلب وهو قولنا لا شيء من الانسان
بصهال فسقط بمقتضى الشرط الثاني ثمانية اضرب وهي الحاصلة من كل واحد من
الجزئيتين كبرى مع المحصورات الاربع صغرى وبمقتضى الشرط الاول سقط اربعة
اخرى وهي الحاصلة من الموجبة الكلية كبرى مع كل واحد من الموجبتين صغرى ومن
السالبة الكلية مع كل واحد من السالبتين صغرى تبقى الضروب المنتجة اربعة الموجبة
الكلية صغرى مع السالبة الكلية كبرى والسالبة الكلية صغرى مع الموجبة الكلية كبرى

والموجبة الجزئية صغرى مع السالبة الكلية كبرى او السالبة الجزئية صغرى مع الموجبة الكلية كبرى فالشكل الثاني
ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وبسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب
ولا شيء من ا ب او بعكسها اي يستدل بسلب الاوسط عن كل الاصغر وصدق الاوسط على
كل الاكبر كقولنا لا شيء من ج ب وكل ا ب على سلب الاكبر عن كل الاصغر وهو قولنا لا شيء
من ج ا فقوله على سلب الاكبر عن كل الاصغر متعلق بالضربين الاولين فان نتيجتهما
واحدة وهي السالبة الكلية او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب
الاوسط عن كل الاكبر كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ا ب او يستدل بسلب الاوسط
عن بعض الاصغر وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا ليس بعض ج ب وكل ا ب
على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا ليس بعض ج ا فقوله على سلب الاكبر عن
بعض الاصغر متعلق بالضربين الاخيرين فان نتيجتهما واحدة وهي سالبة جزئية
وشرط انتاج هذه الضروب الاربعة احد الامرين اتحاد زمان السلب والايجاب او صدق
الدوام على احدى المقدمتين اما الدوام بحسب الذات او الدوام بحسب الوصف وفي كل
ولو لم يتحقق احد الامرين لم ينتج القياس كقولنا كل قمر منخسف بالضرورة وقت حيلولة
الارض بينه وبين الشمس لا دائما ولا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع لا دائما مع كذب
قولنا ليس بعض القمر بقمر بالامكان العام قوله الثالث ان يستدل بصدق الطرفين على كل
الاوسط او احدهما عليه والاخر على بعضه على صدق الاكبر على بعض الاصغر او
بصدق الاصغر على كله وسلب الاكبر عن كله او بعضه او بصدقه على بعضه وسلب الاكبر
عن كله على سلب الاكبر عن بعض الاصغر قوله الشكل الثالث شرط الانتاج
ايجاب الصغرى وكلية احديهما اما ايجاب الصغرى فلانها لو كانت سالبة يلزم الاختلاف
الموجب للعقم كقولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل انسان حيوان او وكل انسان ناطق
والحق في الاول التوافق وهو كل فرس حيوان وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الفرس
بناطق ولو بدلنا الكبرى بقولنا لا شيء من الانسان بصهال او لا شيء من الانسان بحمار
بصدق الكبرى سالبة والحق في الاول التوافق وهو كل فرس صهال وفي الثاني التخالف
وهو لا شيء من الفرس بحمار واما كلية احدى المقدمتين فلانها لو كانتا جزئيتين يلزم الاختلاف
الموجب للعقم كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ناطق او بعض الحيوان فرس

بحمار ح

الحق

والحق في الاول التوافق وهو كل انسان ناطق وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الانسان
بفرس ولو بدلنا الكبرى بقولنا ليس بعض الحيوان بناطق او ليس بعض الحيوان بفرس صار
الكبرى سالبة والحق في الاول التوافق وفي الثاني التباين ثم اذا اسقط ستة اضرب
عقيمة من الشرط الاول وهي الحاصلة من السالبتين صغرى مع المحصورات الاربع كبرى
وضربان من الشرط الثاني وهما الضربان الحاصلان من موجبة جزئية صغرى مع الجزئيتين
كبرى بقي الضروب المنتجة ستة الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات الاربع والصغرى الموجبة
الجزئية مع الكليتين لا ينتج هذا الشكل الا جزئية لانا احضرنا بهذا الشكل الموجبتان
الكليتان ان والكبرى سالبة كلية ومنها لا ينتج كلية لجواز كون الاصغر اعم من الاكبر كقولنا
كل انسان حيوان وكل انسان ناطق ولا شيء من الانسان بفرس والصادق في الاول بعض
الحيوان ناطق وفي الثاني ليس بعض الحيوان بفرس واذا لم ينتج هذان الضربان الكلي
لم ينتج الباقي لكونهما اخص من الضروب الباقية فان الاول اخص من كل ضرب تالف
من موجبتين والثاني اخص من كل ضرب تالف من موجبة وسالبة ومتى لم ينتج الاخص لم
ينتج الاعم والا لانتج الاخص لان نتيجة الاعم لازمة والاعم لازم للاخص ولازم
اللازم لازم فالشكل الثالث هو ان يستدل بصدق الطرفين الاصغر والاكبر على كل الاوسط
كقولنا كل ب ج وكل ب ا او بصدق احد الطرفين على كل الاوسط والطرف الاخر على بعض
الاوسط وهو على وجهين احدهما ان يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدق
الاكبر على بعض الاوسط كما لو بدلنا بالكبرى المذكورة في المثال قولنا بعض ب ا وثانيهما ان
يستدل بصدق الاكبر على كل الاوسط وصدق الاصغر على بعض الاوسط كما لو بدلنا بالصغرى
قولنا بعض ب ج على صدق الاكبر على بعض الاصغر اي يستدل بالضروب الثلثة على
صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ا او يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط
وسلب الاكبر عن كل الاوسط او سلب الاكبر عن بعض الاوسط كقولنا كل ب ج ولا شيء
من ب ا او ليس بعض ب ا او يستدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاكبر عن
كل الاوسط كقولنا بعض ب ج ولا شيء من ب ا على سلب الاكبر عن بعض الاصغر اي
يستدل بالضروب الثلثة على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا ليس بعض ج ا قوله
الرابع ان يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدقه على كل الاكبر او بعضه على صدق

الاكبر على بعض الاصغر او بصدقه على كله او بعضه اسلب الاوسط عن كل الاكبر على سلب الاكبر
عن بعض الاصغر او سلب الاصغر عن كل الاوسط وصدقه على كل الاكبر على سلب الاكبر
عن كل الاصغر قوله السلب الرابع بشرط ان لا يجتمع فيه خستان السلب والجزئية
الا في مقدمة واحدة والا في مقدمتين سواء كانتا من جنس واحد كما اذا كانت المقدمتان سالبتين
او جزئيتين او من جنسين كما اذا كانت احديهما سالبة والاخرى جزئية اللهم الا اذا كانت الصغرى
موجبة جزئية فانه يحتمل ان تكون الكبرى سالبة كلية اذ ذاك اما الاول فلان عدم اجتماع الخستين مع على
على تقدير عدم كون الصغرى موجبة جزئية فلانه لو اجتمع الخستان فيه على تقدير ان لا تكون الصغرى
موجبة جزئية يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الحمار
بانسان او لا شيء من الصاهل بانسان والحق في الاول التباين وهو لا شيء من الفرس بحمار وفي
الثاني التساوي وهو كل فرس صاهل ولو بدلنا الكبرى بقولنا بعض الحيوان انسان او بعض
الناطق انسان صار الكبرى موجبة جزئية والصغرى سالبة كلية والحق في الاول التساوي وهو
كل فرس حيوان وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الفرس بناطق ولو قلنا بعض الحيوان
ليس بانسان وكل ناطق حيوان او كل فرس حيوان والحق في الاول التساوي وهو كل انسان
ناطق وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الانسان بفرس ولو قلنا كل ناطق انسان وبعض
الحيوان ليس بناطق او بعض الحمار ليس بناطق والحق في الاول التساوي وهو كل انسان حيوان
وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الانسان بحمار وهذه القرائن اخص مما اجتمع فيه خستان
الا المركبة من الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى السالبة الكلية والمركبة من الموجبتين الجزئيتين
لان القرائن التي اجتمعت فيها خستان احدى عشر الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى
السالبة الجزئية والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية والسالبة الجزئية والموجبة
الجزئية والصغرى السالبة الجزئية مع المحصورات الاربع والقرينة الاولى من القرائن المذكورة
وهي المركبة من سالبتين كليتين اخص من سالبتين جزئيتين ومن صغرى سالبة كلية وكبرى
سالبة جزئية ومن سالبة جزئية صغرى وكبرى سالبة كلية والقرينة الثانية من القرائن المذكورة
وهي المركبة من صغرى سالبة كلية وكبرى موجبة جزئية اخص من الصغرى السالبة الجزئية
والكبرى الموجبة الجزئية والقرينة الثالثة من القرائن المذكورة وهي المركبة من الصغرى
السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الكلية اخص من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة
الجزئية

الجزئية والقرينة الرابعة من القرائن المذكورة وهي المركبة من الصغرى الموجبة الكلية والكبرى
السالبة الجزئية اخص من الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى السالبة الجزئية ومتى لم ينتج
الاخص لم ينتج الاعم فقد ثبت عدم انتاج تسع قرائن من اشتراط الامر الاول واما
الثاني وهو كون الكبرى سالبة كلية اذا كانت الصغرى موجبة جزئية فلانه لو لم يكن كذلك يلزم
الاختلاف الموجب للعقم كقولنا بعض الحيوان ناطق وكل ناطق حيوان او كل فرس حيوان
والحق في الاول التساوي وهو كل انسان ناطق وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الانسان
بفرس وهي اخص من الموجبتين الجزئيتين ومتى لم ينتج الاخص لم ينتج الاعم فسقط من
الشرط الثاني ضربان اخران فالمنتج من الضروب خمسة الصغرى الموجبة الكلية
مع الثلث والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية والصغرى السالبة الكلية
مع الكبرى الموجبة الكلية والاربعة الاول لا تنتج الا الجزئية لجواز ان يكون الاصغر اعم من
الاكبر كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق انسان ومتى لم ينتج هذا الضرب كليا لم ينتج الثاني
كليا لكونه اخص من الثاني كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الفرس بانسان ومتى لم
ينتج هذا الضرب لم ينتج الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية كليا لكونه اخص منه
واما الصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية فينتج سالبة كلية فيكون الرابع وهو ان
يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا كل ب ج
وكل ا ب او بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدق الاوسط على بعض الاكبر
كقولنا كل ب ج وبعض ا ب على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ا اي
يستدل بهذين الضربين على صدق الاكبر على بعض الاصغر او يستدل بصدق الاصغر على
كل الاوسط وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ب ج ولا شيء من ا ب اي يستدل بصدق
الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا بعض ب ج ولا شيء
من ا ب على سلب الاكبر عن بعض الاصغر اي يستدل بهذين الضربين على سلب الاكبر
عن بعض الاصغر او يستدل بسلب الاصغر عن كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر
على سلب الاكبر عن كل الاصغر قوله فالقرائن العقيمة المنتجة ثلث وعشرون اربع اشكال
وتسع عشر [illegible] والكلام المستقصى في معاني كتب المنطقية اما تدري مما ذكر ان القرائن
العقيمة المنتجة ثلث وعشرون اربعة اشكال [illegible] من الاربع مولفان من الشرطية
المتصلة

المنفصلة الموجبة اللزومية ومن وضع مقدمها او من رفع تاليها واثنان من الاربع من القياس
من المنفصلة الحقيقية الموجبة العنادية او مانعة الجمع الموجبة العنادية ومن وضع احد جزئيها ومن
المنفصلة الحقيقية العنادية الموجبة او مانعة الخلو الموجبة العنادية ومن رفع احد جزئيها وتسع
عشرة اقترانية اربع في الشكل الاول واربع في الشكل الثاني وست في الشكل الثالث
وخمس في الشكل الرابع والكلام المستقصى في الاقوال الشارحة واجزائها والحجج واجزائها
واحكامها واقسامها وشرائطها في الكتب المنطقية فليقتصر على ما ذكر ليكون الشرح موافقا
للمتن قوله الثالث في مواد الحجج اما ان تكون عقلية او نقلية والاولى اما ان تكون مقدماتها
قطعية وتسمى برهانا ودليلا او ظنية او مشهورة وتسمى خطابة وامارة او مشتبهة باحديها وتسمى
مغالطة اقول المبحث الثالث في مواد الحجج وهي القضايا التي تتألف منها الحجج والحجة اما ان تكون
عقلية بان لا تكون ماخوذة من العقل من غير افتقار الى السماع او نقلية بان يكون للسماع
مدخل فيها والاول كقولنا العالم ممكن وكل ممكن فله سبب فالعالم له سبب والثاني كقولنا تارك
المأمور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص
الله ورسوله فان له نار جهنم لا يقال الحصر ممنوع فانه يجوز ان تكون الحجة مركبة من العقل و
النقل فلا يكون الحجة اما عقلية محضة او نقلية محضة او مركبة منهما لانا نقول النقلي المحض بحيث
لا يكون للعقل مدخل فيه محال فان الحجة سواء كانت عقلية او نقلية لها صورة ومادة فصورتها
عقلية لا مدخل للسماع فيها ومادتها يتوقف صدقها على العقل فالنقلي المحض محال فالحصر في
العقلي والنقلي على الوجه الذي ذكرنا ثابت اللهم الا ان يراد بالعقلي المحض ما يكون
مقدماته بالعقل فحينئذ لا تكون الحجة منحصرة في العقلي المحض والنقلي المحض بل يحصل
قسم ثالث وهو المركب من العقلي والنقلي بان يكون احدى مقدمتيه ثابتة بالعقل
والاخرى بالنقل كقولنا الوضوء عمل وكل عمل بالنية لقوله عليه السلام الاعمال بالنيات
فان المقدمة الاولى عقلية والثانية نقلية والمصنف على الوجه الاول محصل تقسيم العقلي
والنقلي والاقسام على الوجه الآخر محصل له اقسام عقلي محض ونقلي محض والمركب
منهما والاولى اي الحجة العقلية اما ان تكون مقدماتها قطعية ضرورية او مكتسبة وتسمى برهانا
ودليلا واما ان تكون مقدماتها ظنية او مشهورة وتسمى خطابة وامارة واما ان تكون مقدماتها
مشتبهة باحد هذه اي بالقطعية او بالظنية او بالمشهورة وتسمى مغالطة فالبرهان قياس

مؤلف

مؤلف من مقدمات قطعية سواء يسمى قطعية الا انه مؤلف من مقدمات ظنية صرفة او مشهورة
صرفة او مختلطة منهما او من احديهما ومن قطعية مفيد لظنية والمغالطة مؤلف من قضايا مشتبهة
بالقطعية او بالظنية او بالمشهورة قوله والمبادي اليقينية ما يجزم العقل بمجرد تصور طرفيه
وتسمى اوليات او بواسطة لا تغيب عن الذهن عند تصورهما مثل الاربعة زوج وتسمى
قضايا قياساتها معها او الحس وتسمى مشاهدات وحسيات او كلاهما معا والحس كحس
السمع مما ان يخبر عن محسوس ممكن عن جمع كثير يحكم العقل بامتناع تواطؤهم على الكذب
وتسمى متواترات وغيره مما ان تساعد عليه قرائن على غيره مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل
بانه ليس على سبيل الاتفاق والا لما كان دائميا ولا اكثريا كترتب الاسهال على شرب السقمونيا
وتسمى مجربات وقد يكفي المشاهدة مرة او مرتين لانضمام القرائن اليها كالحكم بان نور القمر
مستفاد من الشمس وتسمى حدسيات اقول لما ذكر اقسام الحجة العقلية التي هي البرهان والخطابة
والمغالطة اراد ان يبين موادها وهي القضايا التي تتألف منها الحجج ليعلم مبادي البرهان
والمبادي اليقينية هي المبادي الاول للبرهان وهي قضايا يجزم بها العقل بمجرد تصور
طرفيها سواء كان تصور طرفيها بالكسب او بالبداهة او تصور احدهما بالكسب وتصور الاخر
بالبداهة كقولنا الكل اعظم من الجزء والممكن في وجوده يحتاج الى مرجح وتسمى اوليات
وبديهيات او قضايا يجزم العقل بها لا بمجرد تصور طرفيها بل بواسطة مقصودة في الذهن عند تصور
طرفيها مثل الاربعة زوج فان العقل يجزم بان الاربعة لا بمجرد تصور طرفيها بل بواسطة تصور
عند تصور الزوج والاربعة وهو الانقسام بمتساويين فان العقل عند تصور الزوج والاربعة
تصور الانقسام بمتساويين فحصل عنده تصور قياس هو ان الاربعة منقسم بمتساويين وكل منقسم
بمتساويين زوج فالاربعة زوج وتسمى هذه قضايا قياساتها معها لانه عند تصور الطرفين
يكون الوسط متصورا فيحصل القياس من تصور الطرفين والوسط او قضايا يجزم الحس
بها الا قضايا يجزم العقل بها لا بمجرد تصور طرفيها بل بواسطة الحس الظاهر كقولنا الشمس مضيئة
والنار محرقة او الحس الباطن كعلمنا بان لنا فرحا وغضبا وجوعا وعطشا وتسمى هذه القضايا
مشاهدات وحسيات فان الحاكم هو العقل ولكن بواسطة الحس فسمي الحس حاكما لان الحاكم بسببه
او قضايا يجزم بها العقل والحس نحو السمع مما لا يخبر عن محسوس ممكن وقوعه جمع كثير
يجزم العقل بامتناع تواطؤهم على الكذب وتسمى تلك القضايا متواترات كعلمنا بالاشخاص الماضية

والبلاد النائية وأما ثانياً فعند كون الخبر عن المحسوس لان عند غير المحسوس لا يفيد خبر الجمع الكثير الجزم وأما عنبر

ان يكون ممكن الوقوع لان ما يستحيل وقوعه لا يحصل الجزم بالخبر عن وقوعه وإن كان المخبر جمع كثير

غير محصور لكثرتهم وأما ثالثاً فعند حكم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب اذ لولا حكم العقل بامتناع تواطئهم على

الكذب لا يفيد الجزم ثم اعلم انه يحكم العقل بها والحس بعد حصول السمع مراراً بمشاهدة ترتب شيء على

غيره مراراً كثيرة بحيث يحكم العقل بانه ليس على سبيل الاتفاق لكن بسبب العلم بقياس خفي اليهما

وهو انه لو كان الترتيب المذكور اتفاقياً لما كان دائماً او اكثرياً فالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء مستند

مشاهدة الاسهال عقيبه مراراً كثيرة [illegible] بالمجربات ثم لما كان الشاهد مما يختلف باختلاف الاشخاص

الاحكام [illegible] كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف هيئات تشكلات النور فيه بسبب قربه

وبعده من الشمس يسمى حدسيات والفرق بين الفكر والحدس ان الاول [illegible] ان يعلم السبب [illegible] له

بعد الفكر ان الحدس [illegible] دفعة من غير [illegible] او بعد شوق الطلب من غير حركة وعلى هذا

يكون [illegible] الحدس وقد الفرق بين الحدس والتجربة ان التجربة يتوقف على تكرر فعل الانسان

حتى يحصل المطلوب بواسطة ان الانسان ما لم يجرب الدواء اما بتناوله او باعطائه مرة بعد اخرى

لا يمكنه الحكم عليه بكونه مسهلاً بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك وقد يرد على الحكم الاول من هذه

المبادي اعتراضات [illegible] لكن لما لم يعرض المصنف لها اعرضنا عنها **قوله** وأما الظنيات فقضايا

يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها مرجوحاً وأما المشهورات فما اعترف بها الجمهور لمصلحة عامة او

بسبب رقة او حمية مثل العدل حسن والظلم قبيح وكشف العورة مذموم ومراعاة الفقراء محمودة

اقول لما فرغ من مبادي البرهان شرع في مبادي الخطابة فقال الظنيات هي مقدمات

يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزاً مرجوحاً كقولهم فلان يطوف بالليل فهو سارق بناء على الظن الحاصل

بان كل من يطوف بالليل فهو سارق وأما المشهورات فقضايا اعترف بها الجمهور اما لمصلحة عامة

شاملة لنظام احوالهم مثل العدل حسن والظلم قبيح او بسبب رقة مثل قولنا مراعاة الفقراء محمودة او

بسبب حمية مثل قولنا كشف العورة مذموم عند الناس والفرق بين المشهورات وبين الاوليات

بان الانسان لو جرد نفسه عن جميع العادات النظرية والعملية وقدر انه خلق دفعة من غير ان

يشاهد احداً او مارس عملاً ثم عرض عليه هذه القضايا فانه لا يحكم بها بخلاف الاوليات

فانها اذا عرضت عليه في هذه الحالة لم يتوقف فيها بل يحكم بها **قوله** وأما مقدمات المغالطة فقضايا

وهمية في امور غير محسوسة قياساً على المحسوس كقولنا كل موجود فانه متحيز او حال في متحيز وقد يستعمل

فيها

منها المخيلات وهي قضايا اذا ذكرت ترغب النفس او تنفرها عنه ولا تكون صادقة واكثر ما تستعمل

فانما تستعمل في القياسات الشعرية **اقول** واما مقدمات المغالطة فهي القضايا الوهمية التي قضى بها

الوهم في امور غير محسوسة قياساً على المحسوس فالوهم تابع للحس فحكمه على غير المحسوس كالحكم على

المحسوس كقولنا كل موجود فانه متحيز او حال في متحيز ولولا ان العقل والشرائع دفعتا العقائد الفاسدة الوهمية

وعلامة كونها فاسدة ان الوهم يساعد العقل في المقدمات المنتجة لنقيض حكمه فاذا وصلا الى النتيجة نكص

الوهم على عقبيه واستنكرها وقد تستعمل في المغالطة المخيلات وهي قضايا اذا ذكرت ترغب النفس

في شيء او تنفرها عنه وتؤثر في النفس تاثيراً [illegible] والبسط ولا تكون صادقة واكثر

ما تستعمل المخيلات فانما تستعمل في القياسات الشعرية [illegible] مثل المرغب الخمر ياقوتة سيالة

فتنبسط النفس وترغب فيها وكقول المنفر العسل مرة مقيئة فتنقبض عنه الطبع

قوله والعلم بانه مما صح نقله [illegible] عقلاً وقيد الانبياء عليهم السلام واما [illegible]

او تواتر عدلاً وعلى عصمة رواة العربية وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص والنسخ

وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لترجح اذ العقل [illegible] لا يعمل [illegible]

الفرع محال لاستلزامه تكذيب الاصل ايضاً **اقول** لما فرغ من الحجج العقلية شرع في الحجج النقلية والعلم

بان الحجج النقلية [illegible] نقله [illegible] عقلاً [illegible] الانبياء عليهم السلام لان الدليل العقلي

دال على صدقهم لانهم [illegible] الصدق واظهر المعجزة على [illegible] على صدقهم عقلاً

وانما قال عقلاً لانه [illegible] بالنقل [illegible] النقلي [illegible] تواتر عدلاً

لا [illegible] بتواتر [illegible] لا يحصل اليقين [illegible] لان التواتر عند [illegible]

لا [illegible] اليقين وعلى عصمة رواة العربية مفرداتها واعرابها وتصريفها وتركيبها لان العقل

انما [illegible] بحسب الدلالة الوضعية الا انه [illegible] من رواة العربية [illegible]

[illegible] اكذبهم [illegible] وعلى عدم الاشتراك فانه لو كان مشتركاً

احتمل ان يكون المعنى الذي [illegible] من المشترك غير مراد وعلى عدم المجاز وعدم الاضمار و

عدم التخصيص لان احتمال هذه [illegible] الجزم [illegible] الظاهر من اللفظ [illegible] وعلى

عدم النسخ لان احتمال النسخ [illegible] الجزم [illegible] في الزمان الثاني [illegible] الناسخ وعلى عدم

المعارض العقلي الذي لو كان لترجح على النقل [illegible] العقل [illegible] العلم [illegible]

على النقل [illegible] المعارض العقلي على النقل [illegible] او [illegible] التعارض

والاول لو وجب تكذيب الاصل الذي هو العقل لتصديق الفرع الذي هو النقل وتكذيب الاصل لتصديق
الفرع محال لاستلزامه تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب الفرع ايضا لان تصديق الفرع مبني على
تصديق الاصل [illegible]
اليقين [illegible] بسبب عدم اليقين مع الوهم المعارض العقلي **قوله** الفصل الرابع في
احكام النظر وفيه مباحث الاول ان النظر الصحيح يفيد العلم والسمنية انكروه مطلقا والمهندسون
في الالهيات لنا انا نعلم بالضرورة ان من علم لزوم شيء لشيء وعلم بعد وجود الملزوم او عدم اللازم
علم من الاول وجود اللازم ومن الثاني عدم الملزوم وايضا ان من علم ان العالم ممكن وان
كل ممكن فله سبب علم قطعا ان له سببا **اقول** لما فرغ من الفصل الثالث شرع في الفصل الرابع
في احكام النظر وذكر فيه مباحث الاول ان النظر الصحيح يفيد العلم الثاني انه كاف في معرفة الله
الثالث في وجوبه الاول ان النظر الصحيح يفيد العلم مطلقا والسمنية وهم قوم فرقة
من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ انكروه مطلقا وجمع من المهندسين انكروه في الالهيات
زاعمين ان المقصود فيها الاظن الاخلق والاولى واما الجزم فلا سبيل اليه وانما يفيد
في الهندسيات والعدديات لنا ان النظر الصحيح اي المستجمع للشرائط يفيد العلم مطلقا سواء
كان في التصورات او التصديقات الالهية او في غير الالهية اما في التصورات فلا [illegible] الاقوال
الشارحة واما في التصديقات مطلقا فلانا نعلم بالضرورة ان من علم لزوم شيء لشيء كلزوم
طلوع الشمس لوجود النهار وعلم مع ذلك العلم وجود الملزوم وهو وجود النهار في مثالنا او علم عدم
اللازم وهو عدم طلوع الشمس علم من الاول اي العلم بوجود الملزوم اي وجود النهار وجود اللازم
اي طلوع الشمس ومن الثاني اي العلم بعدم اللازم اي عدم طلوع الشمس عدم الملزوم اي عدم
وجود النهار وايضا فان من علم ان العالم ممكن وان كل ممكن فله سبب علم ان العالم له سبب قطعا
ان النظر الصحيح في الالهيات يفيد العلم لان الدليل الثاني من الالهيات والزم منه بطلان المذهبين
قوله احتجت السمنية بوجوه الاول ان العلم الحاصل عقيب النظر ان كان ضروريا بان جاز خلافه وان
كان نظريا عاد الكلام في لازم النظر الثاني ولزم التسلسل الثاني ان المطلوب ان كان معلوما
فلا طلب والا فكيف يعرف الثالث الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين معا الا يا خذ من النسيان
انا متى وجهنا الذهن الى مقدمة تعذر علينا في تلك الحالة التوجه الى اخرى والمقدمة الواحدة لا تنتج
والجواب عن الاول بان العلم به وباستلزام المقدمتين لها على الهيئة الخاصة ضروري فظهور او الضروري
الخطا

ظهور الخطا بعد النظر الصحيح ممنوع وعن الثاني بانه طرفيه معلوما من وجه والنسبة مبهم والمطلوب
تعيينها فلو احصل عن غيره بنظره وعن الثالث الاذهن يستحضرها كما يستحضر طرفي الشرطية
ويحكم بالملازمة او المعاندة بينهما **اقول** احتجت السمنية بوجوه الاول ان العلم الحاصل عقيب
النظر ان كان ضروريا لما جاز خلافه اي لما ظهر خطاؤه لان الضروري لا يمتنع خطاؤه لكن كثيرا ما
ينكشف الامر بخلافه اي يظهر خطاؤه وان كان نظريا عاد الكلام في لازم النظر الثاني ولزم التسلسل
فان قيل على تقدير ان يكون العلم الحاصل عقيب النظر نظريا والكلام في لازم النظر الثاني لزوم التسلسل
ممنوع فانه يجوز ان يكون لازم النظر الثاني ضروريا **اجيب** بانه اذا كان العلم الحاصل عقيب النظر
نظريا يلزم ان يكون لازم النظر الثاني كذلك لان الكلام الكلي والتخصيص بلا مخصص فيلزم التسلسل
ولقائل ان يقول تقرير هذا الوجه على الوجه الذي ذكره المصنف ليس بمستقيم اما اولا فلان العلم
الحاصل عقيب النظر بعد ما حصل بالنظر [illegible] فالترديد فيه [illegible] واما ثانيا فلان
العلم الحاصل عقيب النظر ان كان نظريا يكون لازما للنظر المفيد له فلا حاجة الى نظر ثان حتى
يعود الكلام في لازم النظر الثاني اعلم ان الامام ذكر هذا الوجه في المحصل على وجه لا يرد
عليه شيء مما ذكرناه وقال العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم لا يجوز ان يكون ضروريا
لان كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه ولا نظريا والا لزم التسلسل وهو محال وتغيير المصنف الى
هذا اكثر عبارته ما يفيد الوجه الثاني ان المطلوب ان كان معلوما فلا طلب لامتناع طلب المعلوم
وتحصيل الحاصل في طلبه وان لم يكن معلوما فلو احصل كيف يعرف انه المطلوب الوجه الثالث
ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين معا الا يا خذ من النسيان انا متى وجهنا الذهن
الى مقدمة تعذر علينا في تلك الحالة توجيه الذهن الى مقدمة اخرى فالى متى الذهن ابدا
ليس الا العلم بمقدمة واحدة والمقدمة الواحدة لا تنتج بالاتفاق **واجيب** عن الاول بان
العلم بالمطلوب الحاصل عقيب النظر الصحيح العلم باستلزام المقدمتين على الهيئة الخاصة للمطلوب
ايضا ضروري قوله لو كان ضروريا لما جاز خلافه اي خطاؤه قلنا الملازمة مسلمة ونفي اللازم
ممنوع فان ظهور الخطا بعد النظر الصحيح ممنوع **ولقائل** ان يقول اختيار هذا الشق وهو ان العلم
الحاصل عقيب النظر ضروري في الجواب ليس بمستقيم اما اولا فلان العلم الحاصل عقيب النظر
مستفاد من النظر والمستفاد من النظر نظري **واما ثانيا** فلانه لا يكون ضروريا لان كلا من جعله
العلم بالمقدمتين على الهيئة الخاصة جعله العلم بالنتيجة ضرورة الا انه حصل بنظر **لانا نقول**

نظريا

كان

السؤال ج

لا يكون ح الجواب مطابقا للسؤال لان الضروري لما كان مقابلا للنظري لا الضروري الذي
هو البديهي الجلي اوجب النظري الى مقابله عند التنزيه لا يكون في مرتبة الظهور والخفاء بل يمنع
مستغنيا بان البديهي الجلي ظهور الخفاء ليست الا لازم للضروري الذي هو مقابل النظري لا الضروري فلا
المعنى الاول فانه لا يصح لاحد قال والعلم باستلزام المقدمتين معا على الوجه الخاص له ضروري
في الجواب هذا تعسر الجواب عن الوجه الاول على ما يدل عليه عبارة الكتاب ظاهرا واما على الوجه
الذي شرح الامام فقال الفاضل بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم ضروري فانه اذا حصل
العلم بالمقدمتين بالضرورة او بالنظر والعلم بالهيئة الخاصة فاستلزم الاعتقاد الحاصل عقيب النظر
الصحيح علم لا بعد الاعتقاد علم من غير افتقار الى نظر والحاصل ان التصديق بان الاعتقاد الحاصل
عقيب النظر علم ضروري والا لكان المحكوم عليه في هذا التصديق وهو الاعتقاد الحاصل عقيب النظر
حاصلا بالنظر فلو لم يكن ضروريا ... بعد النظر الصحيح ممنوع واختار
الامام في المحصل ان العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم نظري والتسلسل غير لازم لان
لزوم الشيء من المقدمتين لما كان ضروريا كانت المقدمتان ضروريتين الى النتيجة ابتداء
او بواسطة ما كان وعدمه علم ضروري فان اللازم من الضروري الى النتيجة ضروري
الى النتيجة علم بالضرورة ان الحاصل علم من غير توقف على ... اخر فلا يلزم التسلسل واما
اختيار الامام من الشق الثاني للسؤال فهو انه نظري لان هذا التصديق يتوقف على الاعتقاد
الحاصل عقيب النظر لانه هو المحكوم عليه في هذا التصديق وهو نظري وما يتوقف على النظري نظري
على راي الامام واختار الامام في بعض كتبه انه ضروري على معنى ان ... حصوله هذا
العلم ... الجزم يكون الحاصل علما واجيب عن الوجه الثاني بان طلب المطلوب ... ان
والنسبة ... او السلبية ... عند العقل ان ...
واقعة على التعيين ... معلوما على هذا
الوجه ... من حيث التصور ... اي الحكم الايجابي
او السلبي على التعيين قوله او احصل ... المطلوب ... الحكم الايجابي او
السلبي على التعيين الذي هو المطلوب تميز عن غيره وعلم بواسطة تصور الطرفين الا ان الحاصل
هو المطلوب على ان قوله او احصل ... له ان المطلوب هو العلم الذي
هو لازم النظر وهو حاصل ... العلم بانه هو المطلوب لان العلم اللازم للنظر غير العلم

العلم بانه هو العلم المطلوب فلم يلزم من انتفاء الثاني انتفاء الاول واما حصر الجواب بالتصديق
وان كان ... بالتصور ... لان الجواب عن النقض ... واحتج على التقسيم بان
الذهن يحصر ... الشرطية ... بالملازمة في المتصلة او المعاندة
في المنفصلة ... على الطرفين اجتماع ... في الذهن بان الحكم
بالملازمة او المعاندة موقوف على تصورهما معا لامتناع الحكم بالملازمة او المعاندة بين الشيئين
بدون تصورهما معا والجواب ان حصول التصديق الذي هو لازم النظر انما يستفاد من القول
المؤلف من تصديقين كل منهما يشتمل على الحكم وعلى تصوراته ولا يكفي تصور الطرفين والتصور
الحكمي ... حصول التصديق ... من الحكم ... ان الحكمين لا يمكن ان يحصلاه
... والحق ان مثال الفكر في الاسباب العقلية لحصول العلم
المطلوب ... والاسباب ... لا يلزم اجتماعها ... الا ان يحصلا
بعد واحد قوله واحتج المهندسون بوجهين الاول ان التصديق موقوف على التصور
وذات الله تعالى غير معقولة والحاجة المعقولة لما سنذكر في الكتاب الثاني فلا يكون محكوما
عليه الثاني ان اقرب الاشياء الى الانسان هويته التي يشير اليها بقوله انا وانت ترى في مباحث
النفس اختلافا كثيرا في انها ما هي وكيف هي فما ظنك بابعدها عن الاوهام والعقول
واجيب عن الاول بان التصديق موقوف على تصور الطرفين باعتبار ... وذات الله تعالى ...
وعن الثاني انه دليل على عسر ... او الوهم ... العقول ... والباطل
... الخفي في مباحث ... الفلاسفة منعوا منه
الا ... الاذكياء ... في الامتناع اقول احتج المهندسون المنكرون لافادة
الفكر العلم في الالهيات بوجهين الاول انه لو كان الفكر مفيدا للعلم في الالهيات لحصل عقيب
الفكر العلم بشيء من ... وذات الله تعالى واللازم باطل فالملزوم كذلك اما الملازمة فظاهرة
اما بطلان اللازم فلان العلم بشيء من ... وذات الله تعالى هو التصديق والتصديق
موقوف على تصور المحكوم عليه ... العلم ... غيره بدون تصور
... العلم بشيء من ... وذات الله تعالى لكان ذات الله متصورة لكن
ذات الله تعالى غير متصورة لما ... والحاجة المعقولة لما سنذكر في الكتاب
الثاني في الالهيات فلا يكون ذات الله تعالى محكوما عليه واما الثاني فان اظهر الاشياء

للانسان واقربها منه وهويته التي يشير اليها كل احد بقوله انا ولم يمكن النظر مفيدا للعلم بماهيته لو كان
مفيدا للعلم بها لما اختلف العقلاء فيها واللازم باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم
فلان كثيرا من مباحث النفس اختلافات كثيرة في ان النفس ما هي وكيف هي فان بعضهم
قالوا ان النفس هي هذا الهيكل المحسوس والى هذا ذهب اكثر المعتزلة وجماعة من الاشاعرة
وبعضهم قالوا ان النفس اجسام لطيفة نورانية سارية في هذا الهيكل المحسوس سريان ماء الورد
في الورد والنار في الجمر وكذلك السارية في المخالطة للطاف الاعضاء [illegible] هذا الهيكل
المحسوس عن تطرق الفساد اليه واذا فارقته تداعى الى الانحلال والى هذا مال امام الحرمين
وطائفة عظيمة من القدماء ومنهم من قال النفس جسم لا يتجزى في القلب ويعزى هذا الى ابن
الراوندي ومنهم من قال النفس مزاج [illegible] ولم [illegible] على وكان المزاج الذي [illegible]
كان معاصرا عن [illegible] واخرج عن [illegible] الاعتدال [illegible] المزاج وتداعى البدن
الى الانحلال وهذا مذهب [illegible] من الاطباء ومنهم من قال انه عبارة عن النفس الناطقة وهي
جوهر مفارق لا متحيز ولا حال في المتحيز مدبر لهذا الهيكل المحسوس [illegible] فاعل فيه ما [illegible]
مناسب [illegible] الى هذا صار المحققون من الحكماء واختاره الامام الغزالي والكثير من [illegible]
من الصوفية [illegible] كان حال الانسان مع [illegible] والقرب [illegible] عن
الاوهام والعقول [illegible] احاطة العقول [illegible] الوهم [illegible]. **والجواب**
عن الاول بان التصديق [illegible] على [illegible] الطرفين [illegible] الا على [illegible] النظر [illegible]
[illegible] بعباراتها [illegible] التصديق [illegible] ان
يكون النظر في الالهيات مفيدا للعلم **والجواب** عن الثاني بان اختلاف العقلاء في مباحث
النفس لا يقتضي عدم افادة النظر العلم لجواز ان يكون اختلافهم بسبب عدم اتيانهم بالنظر الصحيح
[illegible] الشرائط المعتبرة في النظر الصحيح [illegible] لا يدل على [illegible] العلم
من النظر في الالهيات [illegible] على [illegible] العلم من النظر في الالهيات [illegible]
او الوهم [illegible] فان [illegible] المسائل الالهيات من الطبيعيات
التي [illegible] بالوهم [illegible] العقل [illegible] الطبيعيات [illegible]
[illegible] المحسوسات [illegible] على [illegible]
حكمه على المحسوس [illegible] الوهم [illegible]
في

[illegible] مباحث [illegible] الالهيات الاراء [illegible] الاهواء [illegible] من البحث
عنها الا الافراد من الاذكياء الذين لهم عقول صافية في الدين لا يختلف عنها بالشبه **قوله**
فروع الاول ان النظر الصحيح بعد الذهن والسبب [illegible] عليه عقيبه عادة عند السبب الى الحسن
الاشعري ووجوبا عند الحكماء وقال المعتزلة النظر [illegible] في الذهن [illegible] التولد ان يوجب
وجود شي وجود اخر كحركة اليد المفتاح [illegible] بيان [illegible] جميع الممكنات
الى الله تعالى ابتداء الثاني ان الاشبه انه لا بد [illegible] المتفرقين من ملاحظة
[illegible] العارضين لها [illegible] الاشكال في [illegible] الثالث
المشهور ان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل [illegible] الحق ان الفساد ان كان [illegible]
المادة استلزم والا فلا **اقول** لما بين ان النظر الصحيح يفيد العلم [illegible] عليه فروعا الاول
ان النظر الصحيح بعد الذهن [illegible] السبب [illegible] السبب [illegible] عليه عقيب النظر الصحيح
بطريق العادة عند السبب الى الحسن الاشعري ان النظر الصحيح [illegible] العلم [illegible] العادة
[illegible] الشيخ عقيب [illegible] الى النظر الصحيح بعد الذهن السبب
[illegible] عليه عقيبه على [illegible] الامام الحرمين والاصح عند الامام
[illegible] المعتزلة النظر الصحيح [illegible] السبب في الذهن [illegible] التوليد [illegible]
اخر [illegible] من الفاعل [illegible] بالمباشرة [illegible] التوليد كحركة اليد
والمفتاح فان حركة المفتاح [illegible] حركة اليد [illegible] والسبب [illegible] من الناظر [illegible]
النظر [illegible] بان العلم [illegible] الله قادر على الممكنات
[illegible] جميعها ابتداء بالاختيار [illegible] صدور العلم بالسبب عنه [illegible]
[illegible] العلم بالاختيار [illegible] الوجوب [illegible] الوجوب
[illegible] الاختيار [illegible] من الفاعل بالاختيار [illegible] بالاختيار
والمعتزلة لما اعتقدوا استناد افعال الحيوانات الى [illegible] العلم الى الناظر
[illegible] النظر [illegible] التوليد [illegible] على بطلان التوليد ان العلم [illegible]
[illegible] الله تعالى [illegible] والدليل على ان حصول العلم بالسبب عقيب النظر
الصحيح واجب انه [illegible] العلم بالمقدمتين [illegible] على شرائط الانتاج لزم
العلم بالسبب [illegible] عادة [illegible] العالم [illegible]

في حصول حدي المطلوب في الذهن فيمتنع ان لا يعلم ان العالم محدث والعلم به الا امتناع
ضروري الفرع الثاني زعم الشيخ ابو علي ابن سينا ان حصول المقدمتين [illegible] على الاصغر
والكبرى لا يكفي العلم بانتساب الاكبر الى الاصغر بل لا بد بعد استحضار المقدمتين من امر
آخر وهو التفطن لكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت الكلية اي العلم باندراج الاصغر
تحت الاكبر فانه لو لا هذا العلم اعني العلم بالاندراج لم يحصل العلم بالنتيجة كما اذا علم ان
هذا الحيوان بغلة وعلم ايضا ان البغلة عاقر ثم مع العلم بهاتين المقدمتين الكليتين لا يبعد ان يتخيل
البطن فظن انها حبلى لعدم التفطن لاندراج هذه البغلة تحت قولنا كل بغلة عاقر وهو
حق قال الامام وهذا ضعيف لان اندراج احدى المقدمتين تحت الاخرى اما ان يكون
معلوما مغايرا لتينك المقدمتين وح تكون مقدمة لا بد منها في الانتاج وتكون الكلام في كيفية
انتاجها مع الاوليين كالكلام في كيفية انتاج الاوليين ويفضي ذلك الى اعتبار ما لا نهاية له من
المقدمات واما ان لا تكون معلوما مغايرا للمقدمتين وح استحال ان تكون شرطا في الانتاج
لان الشرط مغاير للمشروط وههنا ان مغاير فلا شرط واما حديث البغلة فلا نسلم انا لو كنا
(اذا) كان الحاصل في الذهن احدى المقدمتين فقط اما الصغرى واما الكبرى اما
عند احضارهما في الذهن فلا نسلم انه يمكن الشك في النتيجة والحاصل انه يستلزم الاول وهو اندراج
احدى المقدمتين تحت الاخرى معلوم مغاير لتينك المقدمتين ثم لو كان كذلك لكان مقدمة
اخرى فلما الا عنيت بكونه مقدمة اخرى هو ان الانتاج موقوف عليه فمسلم لكن لا يلزم منه
ذلك احتياجه الى انتاج بينه وبين الاوليين الى ما لا نهاية له لم لا يجوز وان عنيت بقولك انه
مقدمة اخرى انها مقدمة نسبتها الى احدى المقدمتين نسبة الصغرى الى الكبرى او بالعكس
حتى يحتاج الى انتاج واندراج احديهما في الاخرى ثم ممنوع واما حديث البغلة فللشيخ
ان يقول لو لم يعلم بان هذه البغلة داخلة تحت قولنا كل بغلة عاقر لا نعلم ان هذه البغلة
عاقر اعلم ان ما ذكره الشيخ معلوم الصحة بالضرورة فان العلم باندراج الصغرى في الكبرى
امر لا بد منه في حصول النتيجة واما ان العلم بالمقدمتين هل يمكن حصوله بدون هذا فغير لازم
والشيخ لم يذكر حديث البغلة على انه دليل على مطلوبه وانما اورده على سبيل المثال فالاعتراض
عليه بالمنع يكون اعتراضا على المثال وقول المصنف الاشبه انه لا بد بعد استحضار المقدمتين
من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين لهما والا لم يكن الانتاج موقوفا بعد استحضار
المقدمتين

العلم

المقدمتين على ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين لهما لما بعد وثبت الاشكال الاربعة في اجزاء
الانتاج رضا به اشارة الى ان الصواب ما ذكره الشيخ الفرع الثالث المشهور ان النظر
الفاسد اي الذي يكون احد جزئيه المادة او الصورة او كلاهما فاسدا الى [illegible] لم يكن مشتملا
على الشرائط المعتبرة في الانتاج بحسب المادة او بحسب الصورة او بحسبهما لا يستلزم الجهل
الذي هو ضد العلم وهو الجزم بشيء كاذب ومنهم من قال انه يستلزم الجهل الذي
هو ضد العلم قال الامام وهو الحق عندي فان كل من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن
عن المؤثر فمع حضور هذين الجهلين استحال ان لا يعتقد ان العالم غني عن المؤثر وهو
جهل والشيخ قال به فان النظر الفاسد لو استلزم الجهل لكان نظر المحق في شبه المبطل
يستلزم الجهل اجاب الامام بانه معارض فان النظر الصحيح في الدليل لو افاد العلم لكان نظر
المبطل في دليل المحق يفيد العلم فان احتجت ههنا الى شرط الافادة اعتقاد حقية تلك المقدمات
الموجبة لها فالجواب ان نظر المحق اذا نظر في شبه المبطل العالم بكونها جهلا يستلزم الجهالة
لانه فقد شرط افادة الجهل لان من شرط افادة الجهل اعتقاد صحة تلك المقدمات قال
المصنف والحق ان كان الفساد مقصورا على المادة استلزم النظر الفاسد الجهل وان لم يكن الفساد
مقصورا على المادة لم يستلزم النظر الفاسد الجهل لان الفساد اذا كان مقصورا على
المادة يكون القياس مستلزما للنتيجة كما عرفت ان القياس الذي يكون مقدماته كاذبة يلزم
النتيجة وكذلك المثال الذي ذكره الامام وان كان الفساد مقصورا على الصورة او على
الصورة والمادة فلم يستلزم النتيجة لا بعينه بانه صلاحية الاستلزام اذ المستلزم هو القياس على
الوجه الخاص قوله الثاني انه يكفي في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم ويدل عليه ما ذكرنا
اوجبت الاسماعيلية عليه ان الحاجة في معرفته من العقلاء في ذلك ولو كفى العقل لما كان كذلك
الثالث ان الانسان لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم فكيف اصعبها واجيب عن الاول
بانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع بهم ذلك وعن الثاني بان العقل مسلم ولا ننكر انه لو كان
معلم يعلم المبادي والحجج ويوضح المشكل والشبه كان اوفق انما النزاع في الامتناع
اقول المبحث الثاني ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم ويدل
عليه ما ذكرناه وهو ان الانسان العاقل اذا علم ان العالم محدث وان كل محدث فله محدث
علم ان العالم له سبب سواء كان هناك احد او لم يكن خلافا للاسماعيلية فانهم يوجبون نصب الامام

والمرابع

فيعلم [illegible]

ويخلون خلو زمان من الازمنة عن وجود امام معصوم يدعو الخلق الى معرفة الله تعالى
ويعلمهم طريق النجاة ويرشدهم الى الخيرات ويحذرهم عن السيئات ويقولون لا يمكن معرفة
الله تعالى الا من قول المعلم المعصوم ولهذا سموا بالتعليمية ثم افترقوا فرقتين فرقة قالوا العقل
لا يهتدي الى معرفة الله تعالى اصلا بل معزول بالكلية عن المطالب الالهية وفرقة قالوا
العقل ليس بمعزول عن الامور الالهية بالكلية لكن غير مستقل بالمعرفة بل لا بد من امام يرشده
الى وجوه الادلة ويوقفه على دفع الشبه ورفع الشكوك ونسبة عقل الامام الى عقل الناس
نسبة الشمس الى الابصار فكما ان الابصار لا تستقل على ادراك المبصرات في الظلمة فاذا
طلعت الشمس تنور الابصار بنور الشمس فتمكنها ادراك المبصرات كذلك عقول الناس
قاصرة عن ادراك المعارف الالهية واذا وجد الامام تنور عقولهم بعقل الامام
فاقتدروا على ادراك المعارف واحتجت الاولى بما عليه على ان النظر الصحيح غير كاف
في معرفة الله تعالى بل لا بد من معلم بوجهين الاول ان الخلاف والمراء اي الجدال واستمرره
بين العقلاء في ذلك اللازم باطل بالضرورة فالملزوم كذلك فلا بد من حاكم اخر غير
العقل وهو الامام المعصوم الثاني ان الانسان وحده لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم
كعلم الحياكة والخياطة والنحو والنجوم بل لا بد من استاذ يعلمه واذا كان حالهم كذلك في اضعف
العلوم فالحال في اصعبها وهي معرفة الله تعالى وصفاته واحكامه واحتجت الاخرى بان
العقلاء لما اتوا بالنظر الصحيح فالمراء لم ياتوا بالنظر الصحيح والا لوقع لهم استمرار الخلاف
والمراء واحتجت الثانية بانه لا نزاع في العسر فان العسر في تعلم الالهيات فلا بد من
ان معلم يعلم المطالب التي بطالع بيانها الحجة ويعلم الحجة ويزيل الشكوك والشبه كان
اوفق واسهل انما النزاع في الامتناع وما ذكرتم لا يدل على الامتناع قوله الثالث
في وجوب النظر في معرفة الله واجب اما عندنا فلقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات
والارض ونحوه واما عند المعتزلة فلان المعرفة واجب عقلا وهي لا تحصل الا بالنظر
وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب واعترض عليه بان مبناه على حكم العقل
وسيأتي الكلام فيه وامتناع العرفان بغيره واستحالة التكليف بالمحال وكلاهما
ممنوع وبان قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ينفي الوجوب قبل البعثة لنفي
لازمه فدل على ان الوجوب ليس الا من الشرع بل لو وجب من الشرع لزم افحام
الانبياء

الانبياء فان المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوبه ولا يعلم وجوبه ما لم ينظر فلا الواجب عقلا الا الحجة
ايضا لان وجوب النظر غير ضروري اذ هو موقوف على مقدمات تفتقر الى انظار دقيقة
اقول اعلم ان الناس اختلفوا في وجوب معرفة الله تعالى فذهب الحشوية الذين قالوا الدين
يتلقى من الكتاب والسنة الى ان معرفة الله تعالى غير واجبة بل الواجب هو الاعتقاد الصحيح
المطابق للواقع وذهب جمهور المسلمين الى ان معرفة الله واجبة ثم افترق هؤلاء فرقتين
فرقة قالوا الطريق الى معرفة الله تعالى الالهام بالرياضة وتصفية الباطن وهذا مذهب المتصوفة و
اصحاب الطريقة وفرقة قالوا طريق معرفة الله تعالى انما هو بالنظر وهو قول الاشاعرة
والمعتزلة فالاشاعرة والمعتزلة اتفقوا على ان معرفة الله تعالى واجبة والنظر طريقها وهو
واجب ثم اختلفوا فذهب الاشاعرة الى ان وجوب النظر بالشرع وذهب المعتزلة الى انه
بالعقل ولنرجع الى المتن فنقول النظر في معرفة الله تعالى واجب باتفاق اصحابنا والمعتزلة
اما عند اصحابنا فبالشرع لقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض ونحوه كقوله تعالى
اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض واما عند المعتزلة فبالعقل لان معرفة الله تعالى
واجبة عقلا لان شكر الله واجب عقلا لان نعمة الله على العبد كثيرة قال الله تعالى واسبغ
عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وشكر المنعم واجب لان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا وبالشكر
يندفع الخوف عن النفس فشكر الله واجب عقلا وشكر الله تعالى موقوف على معرفة الله تعالى
فمعرفة الله تعالى واجبة عقلا وهي لا تحصل الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق اي الذي
يجب في كل حال الا به وكان مقدورا فهو واجب عقلا واحترز بالمطلق عن المقيد فكذا
الزكوة فانها واجبة مقيدة بحصول النصاب فلا يجب عند عدم النصاب تحصيله احترز
بقوله وكان مقدورا عن الواجب الذي لا يتم الا بامر يكون ذلك الامر ليس مقدورا
للمكلف فان ما لا يتم الواجب الا به اذا كان غير مقدور المكلف لا يستدعي وجوب الواجب
وجوبه والا يلزم تكليف ما لا يطاق واعترض على هذا الدليل بان مبناه على حكم
العقل بان معرفة الله واجبة عقلا وسيأتي الكلام في ان حكم العقل باطل بل الحاكم
الشرع وعلى امتناع العرفان بغير النظر فاذا امكن العرفان بغير النظر لم يجب النظر عقلا
وامتناع العرفان بغير النظر ممنوع وما الدليل على امتناعه ولم لا يجوز ان يحصل معرفة
الله تعالى بالامام المعصوم كما ذهب اليه الاسماعيلية او بالالهام كما ذهب اليه حكماء الهند

او بتضعيف الباطل كما يقول اهل التصوف والحاصل هذا الدليل مبني على استحالة التكليف
بالمحال واستحالة التكليف بالمحال ممنوعة واعترض على دليل المعتزلة بانه لو وجب النظر
بالعقل لوجب قبل البعثة لانه يكون وجوب النظر غير موقوف على البعثة بل على العقل
والعقل قبل البعثة متحقق والوجوب قبل البعثة يلزمه التعذيب بترك الواجب لكن
قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي الوجوب قبل البعثة لنفي لازمه
الذي هو التعذيب ونفي الوجوب قبل البعثة يلزمه نفي الوجوب العقلي ونفي الوجوب
العقلي يستلزم الوجوب الشرعي بدلالة قوله تعالى وما كنا معذبين على انه ليس الوجوب
الا من الشرع فلو وجب النظر بالشرع لزم افحام الانبياء والملازم ظاهر البطلان
بيان الملازمة ان المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوب النظر عليه ولا يعلم وجوب النظر عليه الا
بالنظر لان وجوب النظر بالشرع ولا يعلم وجوب النظر الا بثبوت الشرع وثبوت الشرع
موقوف على دلالة المعجزة على صدق النبي ودلالة المعجزة على صدقه موقوف على النظر
فالعلم بوجوب النظر موقوف على النظر والنظر موقوف على العلم بوجوبه فلا يعلم
الافحام قلنا لو وجب النظر عقلا لزم افحام الانبياء والملازم باطل بيان الملازمة ان
وجوب النظر غير ضروري او هو موقوف على مقدمات يتوقف على انظار دقيقة فان
العلم بوجوب النظر يتوقف عند المعتزلة على العلم بوجوب معرفته تعالى وعلى العلم بان
النظر طريق اليها ولا طريق اليها سواه وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وكل هذه
المقدمات نظري يحتاج الى انظار دقيقة والموقوف على النظري نظري فوجوب
النظر نظري فللمكلف المخاطب ان يقول لا انظر ما لم اعلم وجوب النظر ولا اعلم وجوب
النظر الا بالنظر فيتوقف النظر على العلم بوجوبه والعلم بوجوبه يتوقف على النظر
فيلزم الدور ويلزم الافحام قوله الكتاب الاول في الكليات وفيه ثلثة ابواب
الاول في الامور الكلية وفيه فصول الاول في تقسيم المعلومات المعلوم اما ان يكون
متحققا في الخارج وهو الموجود او لا وهو المعدوم وما من ثالث القسمة وقال المحقق
ان تحقق باعتبار نفسه فهو الموجود وان تحقق باعتبار غيره فهو الحال كالاجناس
والفصول وحد الحال بانه صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة بموجود
وقال اكثر المعتزلة المعلوم ان تحقق في نفسه فهو الشيء الثابت والا فهو المنفي

هو المنفي والثابت ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود والا فهو المعدوم وهم
يطلقون المعدوم على المنفي ايضا فالثابت اعم من الموجود والمعدوم من المنفي وزاد
مثبت الحال منهم فقال الثابت ان استقل بالكينونة فهو الذات الموجودة وان
لم يستقل فهو الحال اقول لما فرغ من المقدمة شرع في الكتب وجعل الكتاب الاول
في الكليات لان الكليات مبادي الالهيات والعلم بالمبادي مقدم على العلم بالمطالب
وذكر فيه ثلثة ابواب لانه لا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا او شاملا لهما
وهو الامور الكلية وهي الامور العامة اي الشاملة لجميع الموجودات الباب
الاول في الامور الكلية الباب الثاني في الاعراض الباب الثالث في الجواهر
وجعل الباب الاول في الامور الكلية لانها مبادي لمباحث الاعراض والجواهر وذكر
في الباب الاول سبعة فصول الفصل الاول في تقسيم المعلومات الفصل الثاني في الوجود
والعدم الفصل الثالث في الماهية الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث
الفصل الخامس في الوحدة والكثرة الفصل السادس في العلة والمعلول الفصل الاول
في تقسيم المعلومات على راي الاصحاب والمعتزلة والحكماء والاصحاب الذين
لا يثبتون الحال قسموا المعلوم الى الموجود في الخارج والى المعدوم فيه لان المعلوم
اما ان يكون متحققا في الخارج وهو الموجود او لا يكون متحققا في الخارج وهو
المعدوم ومن اصحابنا من اثبت القسم وقال المتحقق في الخارج ان تحقق باعتبار نفسه
مع قطع النظر عن غيره اي لا يكون تحققه تابعا لغيره فهو الموجود وان تحقق باعتبار
غيره اي تحققه تابع لتحقق غيره فهو الحال كالاجناس والفصول والاظهر انه في
ان يحمل الاجناس والفصول على غيرهما هو المصطلح عند المنطقيين لانه ذكر
الاجناس والفصول لاجل المثال لا لحصر الحال فيهما وحد الحال بانه صفة غير
موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة بموجود وقوله صفة احترز به عن الذات
فان الذات ليست بحال وقوله غير موجودة في نفسها احترز به عن الصفات الموجودة
في نفسها وقوله ولا معدومة احترز به عن الصفات العدمية وقوله قائمة بموجود احترز به
عن الصفات التي هي غير موجودة في نفسها وغير قائمة بالموجود فان ان هذا الحد انما
يستقيم على راي اصحابنا اما المعتزلة فلا يستقيم على اصلهم فان من الاحوال ما ثبت

في العدم كالجوهرية يعني اذ تصف بغير موجود فيكون هذا الكلام قاصرا فيكون باطلا
ويمكن ان يجاب عنه بانهم قالوا انه موجود فقط فيجوز ان يكون قائمة بموجود لا
معدوم والجوهرية كذلك وقال اكثر المعتزلة المعلوم ان تحقق في نفسه اي بعينه وتميز
في الخارج فهو الشيء والثابت وان لم يتحقق في نفسه الا انه يتصور ولم يتميز في الخارج
كالممتنع فهو المنفي والثابت ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود وان لم يكن له كون
في الاعيان فهو المعدوم وهم يطلقون المعدوم على المنفي ايضا فالثابت اعم من
الموجود لانقسامه الى الموجود والمعدوم والمعدوم اعم من المنفي لصدق المعدوم
على المنفي والثابت الحاصل انهم قسموا المعلوم الى المنفي والثابت والثابت الى
الموجود والمعدوم وزاد واثبتوا الحال من المعتزلة وقال الفاضل ان استعمل
بالكتابة الا لم يكن ... امر اخر هو الحال والحاصل ان اصحابنا الذين
لم يثبتوا الحال قسموا المعلوم الى قسمين موجود ومعدوم ولم يجعلوا قسم الموجود الا
قسما واحدا هو المعدوم والمثبتون للحال من اصحابنا قسموا المعلوم الى ثلاثة اقسام
موجود ومعدوم وحال فجعلوا تقسيم الموجود قسمين معدوم وحال واكثر المعتزلة
الذين لم يثبتوا الحال قسموا المعلوم الى ثلاثة اقسام منفي وثابت لم يكن له كون في
الاعيان وثابت له كون في الاعيان فجعلوا قسم الموجود ثابتا لم يكن له كون
في الاعيان ومنفيا والمثبتون للحال من المعتزلة قسموا المعلوم الى اربعة اقسام
موجود وحال وثابت لم يكن له كون في الاعيان ومنفي فالموجود هو المعلوم
الثابت الذي له كون في الاعيان ... الا ... بالكتابة
هو الحال ... الكون في الاعيان هو الثابت الذي لم يكن له كون في الاعيان
... هو المنفي قوله وقال الحكماء كلما يصح ان يعلم ان كان له تحقق ما
فهو الموجود وان لم يكن له ذلك فهو المعدوم وقسموا الموجود الى ذهني وخارجي والخارجي
الى ما لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب والى ما يقبله وهو الممكن والممكن الى ما يكون في
موضوع اي محل يقوم ما حل فيه وهو العرض والى ما لا يكون كذلك وهو الجوهر والمتكلمون قسموا
الى ما لا اول لوجوده وهو القديم والى ما له اول وهو المحدث والمحدث الى متحيز
وهو الجوهر او حال فيه وهو العرض والى ما لا يقابلهما ... لانه لو كان لشاركه الباري

... فهو الذات
الوجود.
وان لم يستعمل
بالكتابة الي تكون
كتابة تشبه الكتابة
امر اخر هم

الباري تعالى في ... عنه فيلزم التركيب مع بان الاشتراك في العوارض لا سيما
في السلب لا يستلزم التركيب قوله ما ذكر تقسيم المعلومات على راي الاشاعرة والمعتزلة
اراد ان يذكر التقسيم على راي الحكماء وقال الحكماء كلما يصح ان يعلم ان كان له تحقق ما فهو
الموجود وان لم يكن له تحقق ما فهو المعدوم فجعلوا مورد القسمة ما يصح ان يعلم ليشمل
المعدوم بالنظر وغيره فان قيل ... ان يعلم اعم من المعلوم وغيره فان كثيرا من الاشياء
يمكن ان يعلم ولا يكون معلوما فلم جعلوا مورد القسمة المعلوم لخرج من القسمة ما يصح ان يعلم
ولا يكون معلوما ثم قسموا الموجود الى الخارجي والذهني لانه ان كان له تحقق خارج
الذهن فهو الموجود الخارجي وان كان له تحقق في الذهن فهو الموجود الذهني وقسموا الموجود
الخارجي الى الواجب والممكن ... الموجود الخارجي ان لم يقبل العدم لذاته فهو الواجب
لذاته فان الواجب لذاته ... العدم لا بسبب اخر وان قبل العدم لذاته فهو الممكن لذاته فان الممكن
قابل للعدم لا بسبب اخر ثم قسموا الممكن الى ما يكون في الموضوع اي محل يقوم ما حل فيه وهو
العرض والى ما لا يكون كذلك اي ما لا يكون في موضوع وهو الجوهر واحترز بقوله يقوم ما حل فيه
عن الهيولى فانها وان كانت محلا للصورة التي هي جوهر لكن لا تكون متقومة بما حل فيها بل هو ما
حل فيها متقوم بها فان الصورة متقومة بالهيولى والمتكلمون قسموا الموجود الخارجي الى ما لا
اول لوجوده اي لم يسبقه العدم وهو القديم والى ما له اول اي يسبقه العدم
وهو المحدث وقسموا المحدث الى المتحيز اي الشاغل للحيز الذي هو الفراغ المتوهم المشغول
بالشيء الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء وهو الجوهر والى الحال في المتحيز
وهو العرض والى ما يقابلهما اي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز وهو المحدث الذي ليس
بمتحيز ولا حال في المتحيز ثم المتكلمون ابطلوا المحدث الذي ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز
لانه لو كان المحدث الذي ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز لشارك الباري تعالى في انه
ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وخالفه في غيره لان ما به المشاركة غير ما به المخالفة
فيلزم تركب الواجب مما به المشاركة وما به المخالفة وهو محال ويمنع بان الاشتراك في
العوارض لا سيما الاشتراك في السلب لا يستلزم التركيب في الذات فان البسائط متشاركة
في العوارض كالوجود والحدوث ... ولا تركيب في ذاتها وكل بسيط يشارك
ما سواه ... ولا تركيب في ذاتهما قوله الفصل الثاني في الوجود والعدم وفيه

مباحث الاول في تصور الوجود وهو بديهي لوجوه الاول انه جزء لوجودي المتصور
بديهة الثاني ان التصديق البديهي بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان مسبوق
بتصور الوجود والعدم وتغايرهما التي هي الاثنينية الموقوف تصورها على تصور الوحدة
والسابق على البديهي اولى ان يكون بديهيا فتصورات هذه الامور بديهية قيل هذا
التصديق ان كان بديهيا مطلقا لم يحتج الى دليل والا لم يفد قولنا بداهة مطلقا متوقفة
على بداهة العلم بالجزء لا على حصول العلم ببداهته ولعل له ان يقول التصديق
موقوف على التصور باعتبار لا على تصور حقيقته فلا يلزم من تصور بداهة الثالث
الوجود بسيط لا امتناع تركبه من المتصورات او نقيضه ولا حد ولا رسم له او بسيط فقد
وان كان فالرسم لا يعرف كنه الحقيقة اقول الفصل الثاني في الوجود والعدم وذكر فيه
خمسة مباحث الاول في تصور الوجود الثاني في كونه مشتركا الثالث في كونه زائدا
الرابع في ان المعدوم ليس بثابت الخامس في الحال المبحث الاول في تصور الوجود
تصور الوجود بديهي لوجوه ثلاثة الاول ان الوجود جزء لوجودي المتصور بديهة
وجزء المتصور بديهة متصور بديهة فالوجود متصور بديهة فتصور الوجود بديهي
وفيه نظر اما اولا فلانه انما يلزم من تصور وجودي بديهة تصور الوجود بديهة
اذا كان الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين الوجودات وهو ممنوع اما على رأي
من يقول وجود كل شيء مخصص ولا اشتراك الا في اللفظ فظاهر واما على
رأي من يقول الوجود معنى مشترك بين الوجودات فلانه مقول بالتشكيك على
الوجودات والمقول بالتشكيك على الافراد خارج عن حقيقة الافراد فالوجود خارج
عن وجودي فلا يلزم من تصور الشيء تصور ما هو خارج عنه عارض له واما
ثانيا فلانه على تقدير ان يكون الوجود جزءا لوجودي فانما يلزم من تصور وجودي
بديهة تصور الوجود بديهة اذا كان تصور وجودي الذي هو بديهي تصور وجودي
بحقيقته وهو ممنوع فانه اذا كان تصور وجودي بوجه ما فلا يلزم من تصور
وجودي بوجه ما بديهة تصور الوجود بديهة الوجه الثاني ان التصديق البديهي
بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان اي التصديق البديهي بان الشيء
اما ان يكون موجودا واما ان يكون معدوما مسبوق بتصور الوجود والعدم

والعدم وتصور تغايرهما المستلزم لتصور الاثنينية الموقوف تصورها على تصور
الوحدة ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه والسابق على البديهي اولى
ان يكون بديهيا فتصورات هذه الامور بديهية قيل هذا التصديق ان كان بديهيا مطلقا
اي يكون بديهيا بجميع اجزائه لم يحتج كون الوجود بديهي التصور الى دليل لانه اذا
كان بجميع اجزائه بديهيا ومن جملة اجزائه الوجود يكون الوجود بديهي التصور
فلم يحتج الى دليل على بداهته وان لم يكن بديهيا مطلقا لم يفد لانه اذا لم يكن بديهيا
مطلقا يكون بعض اجزائه غير بديهي فاحتمل ان يكون الوجود من ذلك البعض
فلا يلزم بداهته واجيب بان بداهته مطلقا متوقفة على بداهة العلم بالجزء لا على
حصول العلم ببداهة العلم بالجزء فجاز ان يكون العلم بالجزء بديهيا ولم نعلم بداهته
فيحتاج اثبات البداهة للعلم بالجزء الى الدليل
ولقائل ان يقول في ابطال هذا الوجه ان هذا التصديق ان علم انه بديهي مطلقا لم يحتج
الى دليل لانه اذا علم انه بديهي مطلقا علم ان العلم باجزائه بديهي فعلم ان العلم بالوجود
بديهي فلم يحتج اثبات بداهة العلم بالوجود الى دليل وان لم نعلم انه بديهي مطلقا
لم يفد لاحتمال ان يكون بعض اجزائه غير بديهي والوجود عنه ولا يمكن ان
يقال العلم ببداهته مطلقا لا يتوقف على العلم ببداهة العلم بالجزء لان العلم
ببداهته مطلقا بدون العلم ببداهة العلم بالجزء محال ثم اورد المصنف هذا الوجه
بانه لقائل ان يقول التصديق لم يتوقف على تصور كل من اطرافه باعتبار لا على تصور
حقيقته فبداهة تصور الوجود باعتبار لا تستلزم بداهة تصور حقيقة الوجود
ولا البداهة من كل الوجوه فجاز ان يكون تصوره باعتبار بديهيا وتصور حقيقته
او سائر الوجوه غير بديهي والقائل لعله اراد ان يقول لا نسلم ان السابق على التصديق
البديهي اولى ان يكون بديهيا فان التصديق البديهي هو الذي لا يتوقف حكم
العقل فيه الا على تصور طرفيه فجاز ان يكون كل من تصور طرفيه او احدهما بالكسب
مع انه سابق على التصديق البديهي الوجه الثالث ان الوجود بديهي التصور
لان تصور الوجود متصور اما بالبداهة او بالكسب اولا واسطة بينهما

والثاني ممنوع منعه الاول وانما قلنا الثاني ممنوع لانه لو كان كسبيا لكان كسبه اما بالحد
او بالرسم واللازم باطل لان الوجود بسيط لانه لو كان مركبا لكان له جزء بجزوه اما
موجود او معدوم وكل منهما محال اما الاول فلامتناع تركيب الشيء من الموصوف به
والا يلزم ان يكون الشيء جزء نفسه واما الثاني فلامتناع تركيب الشيء من الموصوف
بنقيضه والا يلزم ان يكون بعض المعدوم جزء الموجود فلا يكون للوجود جزءا فلا يكون
مركبا فيكون بسيطا فلا يحد ولا يرسم لان الرسم انما يكون بما هو اعرف منه ولا شيء
اعرف من الوجود وان كان شيء اعرف من الوجود فالرسم لا يعرف كنه حقيقة
الشيء وعلى الوجه الذي قررنا اندفع الاعتراض بانه لا يلزم من امتناع تعريف
الشيء بداهة ولئن سلمنا لا نسلم ان جزء الوجود اذا كان موجودا يلزم ان
يكون الوجود جزء نفسه وانما يلزم ان لا يكون الوجود جزءا من الموجود اذا
كان اعتبار الوجود مع الموجود بالجزئية وهو ممنوع لانا نقول لا امتناع في
كون الشيء معروضا له واعتبر الناطق بالنسبة الى الانسان فانه اذا قيل الناطق
انسان يكون صحيحا اذ لا اطلاق المساواة بان يصدق على الآخر فان الانسان
المجهول لا يكون تمام حقيقة الناطق ولا داخلا في حقيقة الناطق فيكون خارجا
لازما له وكل محمول لازم عارض والموضوع معروض له واعلم ان الحق ان
تصور الوجود بديهي ولا شيء اعرف من الوجود فان كل ما يعلم فانما يعلم بالوجود
ولا يعلم الوجود بشيء وقولنا تصور الوجود بديهي نفسه بداهة فان الحكم كسبيا لا يتوقف
الا على تصور الطرفين والبديهي اللازم بين تصور الوجود فلا يحتاج في اثباته لتصور
الوجود الى وسط بل يكفي به تصور الطرفين لكن قد يقال على تقدير ان ذهان
الجزم بالنسبة الواقعة بين طرفي التصديق البديهي لعدم تصور طرفيه على الوجه الذي
يتوقف عليه الجزم فان الوهم يزاحم العقل في ادراكات المعقولات فلا يبعد تصور
طرفي التصديق البديهي كما ينبغي فيحتاج الى تنبيه فما ذكر لبيانه انما هو تنبيه
لينتقش النفس بتصور طرفي التصديق على الوجه الذي يتوقف عليه لا برهان
وان كان على صورة البرهان فالمنع والمعارضة لا يجدي فيه كثير نفع **قوله**
الثاني في كونه مشتركا مفهوم الوجود وصف مشترك عند الجمهور وخالفهم
الشيخ

الشيخ لنا انا نجزم بوجود الشيء ونتردد في كونه واجبا وجوهرا او عرضا وننقسم الموجود اليها
ومورد القسمة مشترك **اقول** لما فرغ من المبحث الاول في تصور الوجود شرع في المبحث الثاني
في كون الوجود مشتركا مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات عند جمهور المحققين
من الحكماء والمتكلمين وخالفهم الشيخ ابو الحسن الاشعري فانه قال وجود كل شيء عين ماهيته
ولا اشتراك الا في لفظ الوجود واختار المصنف ما ذهب اليه الجمهور واحتج عليه بوجهين
احدهما تقريره انه لو لم يكن الوجود مشتركا بين جميع الموجودات لما حصل الجزم بوجود الشيء
مع التردد في كون الشيء واجبا وجوهرا او عرضا واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلانه لو لم يكن الوجود مشتركا لكان مختصا سواء كان ذاتيا للمخصوصات بان يكون تمام
ماهيته او جزءا له او عرضا وعلى التقادير يلزم من التردد في المخصوصات التردد فيه
ضرورة استلزام التردد في الخصوصيات التردد في ذاتياتها المختصة وخواصها فان
انتفاء الشيء يستلزم انتفاء ذاتياته المختصة بها وخاصته فيلزم من التردد في كون الشيء واجبا
وجوهرا او عرضا التردد في وجوده فان قلنا مختصا وجود الممكن جزء ماهيته بسبب
التردد في كون ماهيته واجبا وجوهرا او عرضا الوجه الثاني تقريره انا نقسم الموجود الممكن
الى الجوهر والعرض ومورد القسمة يجب ان يكون مشتركا بين الاقسام ضرورة فالموجود
مشترك بين الواجب والجوهر والعرض ويلزم من اشتراك الوجود بينها اشتراك الوجود
بينها قيل لا يجب ان يكون مورد القسمة مشتركا بين جميع الاقسام بل بين البعض لصدق
قولنا العالم اما واجب او ممكن ولا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الممكنات لكون
البعض غير عالم وكذا يصح تقسيم كل من الامرين اللذين بينهما عموم من وجه الى
الآخر مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض وغيره والابيض اما
حيوان او غير حيوان اجيب بان مورد القسمة بين جميع الاقسام يجب اشتراكه
بين جميعها والموجود مورد القسمة بين جميع الاقسام فيجب اشتراكه بين الجميع واعترض
على هذين الوجهين بان الاشتراك الذي لزمهما من حيث اللفظ لا من حيث المعنى
وهذا الاعتراض ليس بشيء فانا قطعنا النظر عن لفظ الوجود ونظرنا الى المفهوم
يلزم الاشتراك المعنوي **قال** واستدل بان مفهوم السلب واحد فلو لم يتحد
مقابله بطل الحصر العقلي ومنع بان كل ايجاب له سلب يقابله هذا ولعله يزيف

الى الواجب والممكن والموجود صح

على ان مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات تقريره ان مفهوم السلب
واحد في جميع الماهيات المعدومة فلو لم يتحد مقابله اعني مفهوم الوجود لبطل الحصر
العقلي بين مفهوم الوجود وسلبه وصدقهما على الشيء اذ ما لا يكون كذلك لا يكون معدوما او موجودا
واللازم باطل بالضرورة فان الحصر العقلي من اجلى البديهيات فيكون الملازمة
اذ لو لم يتحد مفهوم الوجود الذي هو مقابل مفهوم السلب الواحد جاز ان لا يكون
معدوما ولا موجودا بهذا الوجود بل بوجود اخر وفيه نظر اذ لا نسلم ان مفهوم السلب
واحد فان كل ايجاب له سلب يقابله واجيب بان كل ايجاب وان كان له سلب
يقابله لكن السلوب بما ركبت في مطلق السلب ضرورة صدق مطلق السلب عليها فلا بد
ان يشترك ومن توهم ان الحصر انما يحصل بالنسبة الى الوجود الخاص والعدم الخاص
فقد اخطأ وذلك لانا قلنا زيدا اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او
معدوما بعدمه الخاص لم يجزم العقل بالانحصار بل يطلب فيهما اخر بخلاف ما اذا
قلنا زيد اما ان يكون موجودا او معدوما فان العقل يجزم بالانحصار من غير تشبه اخر
فعلمنا ان التقسيم الحاصر الذي يقبله العقل انما يكون بالنسبة الى الوجود المطلق وعدمه
فيلزم اتحاد مفهوم كل منهما واعلم ان هذه الوجوه تنبيهات لا براهين لان كون الوجود
معنى مشتركا بديهي والبديهي لا يتوقف على البرهان قوله الثالث كونه زائدا
خلافا للشيخ مطلقا وللحكماء في الواجب اما في الممكنات فلانا نتصورها ونشك في وجودها
الخارجي والذهني حتى يقوم عليها البرهان ولان الحقائق المختلفة بعد الوجود والعدم
ووجودا لها ليست كذلك ولانها الماهيات مختلفة والوجود مشترك فلا يكون نفسها
ولا جزءا منها والا لكانت لها فصول مساوية لها في مفهوم الوجود ويكون لها فصول اخر
ويتسلسل اقول لما فرغ من بيان كون مفهوم الوجود وصفا مشتركا بين جميع الموجودات
اراد ان يذكر المبحث الثالث كون الوجود زائدا على الماهيات فان كونه زائدا يتفرع
على اشتراكه ذهب جمهور المتكلمين الى ان الوجود زائد على الماهيات الواجب
والممكنات خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري مطلقا اي في الواجب والممكن فانه قال
وجود كل شيء عين ماهيته وخلافا للحكماء في الواجب فانهم قالوا وجود الواجب
عين ماهيته ووجود الممكنات زائد على ماهياتها اما ان الوجود زائد في الممكنات

فلوجوه

فلوجوه بانه الاول تقريره انا نتصور الماهيات الممكنة ونشك في وجودها الخارجي
والذهني حتى يقوم على وجودها الخارجي والذهني البرهان فلو لم يكن الوجود زائدا
على ماهياتها لم نشك في وجودها الخارجي والذهني عند تصورها وذلك لانه لو لم يكن
الوجود زائدا على ماهياتها لكان اما نفسها او داخلا فيها وعلى التقديرين لا نشك
في وجودها عند تصورها لامتناع الشك في ماهية الشيء وذاتياته عند تصوره لانه اذا
تصور الشيء يجب ثبات ذاتياته له اي لا يمكن تصور الشيء الا بعد تصور ذاتياته موصوفا به
فلا يتصور الشك في وجودها الخارجي والذهني عند تصورها او يستحيل الشك في اتصاف
الشيء بذاتيته عند تصوره فان قيل كيف يمكن الشك في الوجود الذهني عند تصور الشيء
وتصور الشيء عبارة عن وجوده في الذهن اجيب بانا لا نتصور الشيء وان كان عبارة
عن وجوده في الذهن لكن تصور الشيء غير تصوره لذلك الشيء فلا يكون زائدا عليه فيمكن الشيء
يمكن ان يشك في وجوده الذهني عند تصور الشيء ولهذا امكن ان ينكر الوجود
الذهني للشيء مع الاعتراف بتصوره فان قيل نجوز ان لا يكون للماهيات التي نتصورها
الشك في وجودها عند تصورها اجيب بانه على تقدير الاستواء لا يجوز ذلك وعلى تقدير
التشكيك يلزم كونه زائدا الوجه الثاني تقريره ان الحقائق الممكنة قابلة للوجود والعدم
ووجودها ليست مقابلة للوجود والعدم لان الشيء عند ... النفس ونقيضه فلا يكون
الوجود نفس الماهية ولا داخلا فيها الوجه الثالث تقريره ان الماهيات مختلفة
والوجود مشترك من حيث المعنى فلا يكون الوجود نفس الماهيات والا يلزم اتحاد
الماهيات او تخالف الوجودات ولا يكون جزءا من الماهيات لانه لو كان الوجود
جزءا من الماهيات يلزم ان يكون الماهية ملتئمة من اجزاء غير متناهية بالفعل
واللازم باطل اما الملازمة فلان الوجود لو كان جزءا من الماهيات لكان اعم
الذاتيات المشتركة او لا ذاتي اعم منه فيكون جنسا فيكون الانواع المندرجة تحته
متميزة بعضها من بعض بفصول موجودة والا لتقوم الموجود بالمعدوم وهو محال
واذا كان الفصول موجودة والفصول ان الوجود جنس للموجود انه يلزم
ان يكون الفصول مركبة من الفصول والاجناس وكذلك فصول الفصول و
يتسلسل الى غير النهاية فيلزم تركب الماهية من اجزاء غير متناهية بالفعل واما بطلان

اللازم

اللازم فلان اجزاء الماهية اذا كانت غير متناهية لزم امتناع تحقق شيء من الماهيات
لان تحققها متوقف على تحقق جميع اجزائها الغير المتناهية الذي هو محال ضرورة امتناع
تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معا قيل ان اراد الحكم جزئيا وهو ان يكون
الوجود زائدا في بعض الماهيات فمسلم وان اراد كليا وهو ان يكون الوجود زائدا في
جميع الماهيات فيكون منفصلا جزئيا وهو ان الوجود ليس بزائد في جميع الماهيات
لم يجوز ان يكون زائدا في البعض عينا في البعض او جزءا في البعض فلا يلزم شيء مما
ذكرتم لتحقق الماهيات لا تركبها من اجزاء غير متناهية اجيب بان احتمال الوجود
في العرض العريض الداخل غير منقوض لان التبعيض العرضي يقتضي ان يكون كذلك
في الجميع ولان التبعيض ان يكون عينا او جزءا يكون كذلك بان تقول لا نسلم وجوب الاستواء فيها
وانما يلزم ذلك لو كان من المفهومات المتواطئة وهو ممنوع لانه مشكك اجيب بانه
لو كان مشككا يكون زائدا في الجميع وهو المطلوب لقد استدل العلامة قبل من
انه اذا كان الوجود جنسا للماهيات يكون عرضا عاما للفصول فلا يحتاج في امتياز الفصول
عن الماهيات الى فصول اخر ايضا الجنس انما يكون عرضا عاما للفصول فقط اذا كان الجنس
عين الوجود واما اذا كان الجنس شيئا غير الوجود فلا قوله احتج الشيخ بانه لو زاد لقام بالمعدوم
لما ثبت ان الماهية من حيث هي اقول احتج الشيخ ابو الحسن الاشعري على ان الوجود عين لا زائد
على الماهية بانه لو زاد الوجود على الماهية لقام الوجود بالمعدوم واللازم باطل اما
الملازمة فلان الوجود لو كان زائدا على الماهية يكون الماهية غير موجودة في
نفسها فيكون الوجود قائما بالمعدوم واما بطلان اللازم فلامتناع قيام الشيء
بالمتصف بنقيضه اجاب المصنف بانا لا نسلم ان الوجود اذا كان زائدا على الماهية
يكون قائما بالمعدوم بل يكون الوجود قائما بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية
الموصوفة بالوجود او العدم لا يقال ان الماهية من حيث هي هي اما ان يكون موجودة
او معدومة او لا واسطة بينهما فان كان الاول يلزم ان لا يقوم الوجود بها لامتناع
قيام الوجود بالموجود وان كان الثاني يلزم ان يقوم الوجود بالمتصف بنقيضه
وهو محال لانا نقول الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة على ان
الماهية من حيث هي هي ليس شيء من احديهما ولا اجتماعهما داخلا فيها الا على مع ان

الماهية من حيث هي هي منفكة عن احديهما فانه يمتنع انفكاكها عن احديهما والا يلزم
الواسطة واذا كانت الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة بالمعنى
المذكور لم يلزم الواسطة ولا امتناع قيام الوجود بها واعلم ان زيادة الوجود
على الماهية في العقل على معنى ان العقل اذا تصور الماهية لم يجد فيه الوجود
ولا يشتمل على الوجود بل وجد الوجود غير نفسها وغير داخل فيها فاتصاف الماهية
بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد
ولعارضها المسمى بالوجود وجود منفرد فيحل الوجود في الماهية كالبياض في الجسم بل الماهية
اذا كانت فكونها هو وجودها والماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها
في العقل فلا يكون الوجود زائدا الا في العقل قوله واما في الواجب فللوجه
الاول انه لو تجرد لتجرد لغيره والا لتأخر فيكون ممكنا قبل تجرده لعدم
الموجب لعروضه فلما يحتاج الى علته فلان الوجود مشترك قلنا ان سلم فلا يمنع المساواة
في تمام الحقيقة والا يلزم تركب الوجود او المباينة الكلية بين الوجود فقد يكون
متفاوتا والقدر الواقع على اشياء بالتشكيك لا بد ان يكون من عوارضها
لا المقومات الا انها تكون ذاتيات فاذا كانت بالعوارض لزم المحال ان المذكوران
وان تباينت كان كل منهما بالنسبة الى الاخر بالذات وشاركه في مفهوم هذا العارض
وهو عين المدعى الثاني مبدأ الممكنات لو كان الوجود وجب لشاركه كل وجود
والا كان السلب جزءا منه قيل التجرد شرط الماهية قلنا فيكون كل وجود سببا
الا ان الاثر يختلف لفقد شرطه المحض حصوله كما لتنا ان وجود معلوم وذاته
غير معلوم موجود وغير ذاته اقول لما فرغ من بيان كون الوجود زائدا في الممكنات
شرع في الاحتجاج على ان الوجود زائد في الواجب وذكر له وجوها الاول
تقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا عليه لكان الواجب نفس الوجود المقيد بقيد
التجرد لان الوجود مشترك بين الواجب والممكنات ووجود الواجب لا يكون
زائدا عليه فيلزم ان يكون الواجب عبارة عن الوجود المجرد اي الوجود الذي
لا يكون عارضا لماهية لو تجرد الوجود لتجرد لعلة غير الوجود واللازم باطل
فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يكن تجرد الوجود لعلة غير الوجود لكان

تجرد. لذات الوجود فيكون التجرد لذات الوجود والوجود في الممكنات عارض
فلا يكون مقتضيا للتجرد فيلزم التنافي في لوازم الوجود من حيث هو وهو محال لانه
انه لو تجرد الوجود لتجرد لعلة غيره واما بطلان اللازم فلانه لو تجرد الوجود
لعلة غيره لكان ممكنا وهو محال ولو قرر هذا الوجه بهذا الوجه وهو ان الوجود المشترك
بين الواجب والممكنات اما ان يقتضي التجرد او يقتضي اللاتجرد او لا يقتضي التجرد ولا
اللاتجرد والاول يقتضي التجرد في الممكنات ايضا والثاني يقتضي اللاتجرد في
الواجب ايضا والثالث يقتضي ان يكون كل من التجرد واللاتجرد لعلة غير الوجود
فيلزم ان يكون الواجب ممكنا كان اولى قيل المفتقر الى العلة اللاتجرد الذي
هو العروض واما التجرد الذي هو اللاعروض لا يفتقر الى العلة بل يكون تحققه
لعدم الموجب للعروض لان التجرد هو عدم العروض فيكفي له عدم الموجب
للعروض اجاب المصنف عنه بانه ليس من وجهين احدهما انه يحتاج الواجب
الى عدم الموجب للعروض وعدم الموجب للعروض غير الواجب فيحتاج الواجب الى
غيره فيكون ممكنا وثانيهما انه لو كان تجرد الوجود لعدم الموجب للعروض لاحتاج
الواجب الى علته لان الموجب للعروض للماهية اما هو الواجب قبل الوجود
لنفسه فيلزم تساوي افرادها في التجرد واللاتجرد بل الوجود مشكك
اي مقول على افراده بالتشكيك والمقول على افراده بالتشكيك لا يلزم تساوي افراده
التي هي ملزوماته في التجرد واللاتجرد لاختلافها بالماهية واعتبر النور المقول
بالتشكيك على الافراد مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى ونور غير الشمس لا يقتضي
ابصاره اجاب المصنف بانا لا نسلم ان الوجود مقول بالتشكيك فان الوجود مقول
على وجود الواجب وعلى وجود الممكن بالتساوي ولئن سلم ان الوجود مشكك
فالتشكيك لا يمنع مساواة وجود الواجب ووجود الممكنات في تمام الحقيقة فيلزم تركيب
الوجود الذي هو الواجب والمباينة الكلية بين الوجودين اي وجود الواجب
ووجود الممكنات لان الاول باطل فكذا الملزوم مثله اما الملازمة فلانه اذا كان التشكيك
ما يعامن المساواة في تمام الحقيقة يكون وجود الواجب ووجود الممكنات متخالفين في
الحقيقة فلا يلزم الا ان يكون بين الوجودين ذاتي مشترك اولا والاول يلزمه

التركيب

التركيب في الوجود الذي هو الواجب والثاني يلزمه المباينة الكلية بين الوجودين
واما بطلان اللازم فلانا قد بينا فساد تركيب الوجود الذي هو الواجب وفساد المباينة
الكلية بين الوجودين لما بينا ان الوجود معنى مشترك بين الواجب والممكن واذا كان
التشكيك لا يمنع المساواة في تمام الحقيقة يكون وجود الواجب ووجود الممكنات
متساويين في تمام الحقيقة فيلزم تساويهما في اللوازم فيمتنع تنافي لوازمهما واتفقا الواقع
على اشياء بالتشكيك كالانوار تكون من عوارض تلك الاشياء لا ان تقع الماهية وذاتياتها
على الافراد بالتساوي فلا يكون مقولة بالتشكيك في المعروضات الا انها تلك الاشياء
كانت باعتبار اخر غير الوجود لان الوجود اذا كان من عوارض وجود الواجب
ووجود الممكنات لم يكن المعروضات التي هي الوجودات متباينة باعتبار الوجود
بل التي هي باعتبار اخر غير الوجود لزم المحال المذكور ان تنافي اللوازم على تقدير
التماثل وتركيب الواجب على تقدير التي هي وان تباينت المعروضات لا وجود
الواجب ووجود الممكنات كان كالعارض الوجود معها بالتباين بالذات مخالفا له في
الحقيقة مشاركا للاخرى فيلزم هذا العارض الذي هو الوجود المشترك فيكون الواجب في
حقيقة مخالفة للممكنات ومشاركة لها في الوجود الذي هو عارض زائد على حقيقته وهو
عين المدعى ولقائل ان يقول الوجود المطلق الذي هو وصف مشترك بين وجود الواجب
ووجود الممكنات مقول على الوجودات التي هي افراده بالتشكيك لان المقول بالتشكيك
هو كلي واقع على الافراد لا على سواء بل على اختلاف اما بالتقدم والتأخر مثل وقوع
المتصل على المقدار وعلى الساحة الحاصلة في محله واما بالاولوية وعدمها كوقوع الواحد
على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه اخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة
والضعف كوقوع الابيض على الثلج والعاج ووقوع الوجود على الوجودات التي
هي عوارض للماهيات بحسب انواع الاختلاف فانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها
بالتقدم والتأخر وعلى وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود
القار ووجود الغير القار بالشدة والضعف فيكون الوجود مقولا بالتشكيك
على الوجودات واما قوله ولئن سلم فالتشكيك لا يمنع مساواة الافراد في تمام الحقيقة
فغير مستقيم وقوله لا يلزم التركيب او المباينة الكلية بين الوجودين فلنا المباينة

الا انه ليس الوجود من الحيثية لا ينافي الاشتراك في العارض كما زان يكون الوجود
الوجود الذي هو عين حقيقة الواجب مقابلا بالكلية للافراد التي هي وجود الممكنات
مع اشتراك الجميع في الوجود المطلق الذي هو عارض لتلك الافراد ولما قيل ان
تباين المعروضات كان كل منها مخالفا للعين بالذات وما يشارك في مفهوم هذا العارض
وهو على المدعي مع انه مناف لما قيل اولا فباطل ايضا اما انه مناف لما قيل اولا فلان ما
قيل اولا هو انه لا يمنع التشكيك الشايع في تمام الحقيقة بعد اجتماع حقيق المساواة مع
التشكيك وتباين المعروضات بالكلية على تقدير التشكيك مناف له واما انه باطل فلان
المدعي ان الوجود الخاص زائد على ماهيته كالوجود الخاص بالممكنات وهذا لا يلزم من
التشكيك ومن مباينة المعروضات بل التشكيك يقتضي كون الوجود المطلق زائدا
على الوجودات الخاصة التي هي المعروضات يقتضي مباينة الوجود الخاص للواجب
للوجود الخاص للممكنات وهذا لا يستلزم كون الوجود الخاص عارضا في الواجب
كما في الممكنات والمدعي ليس الا هذا الوجه الثاني لو كان الواجب هو الوجود
المجرد لكان مبدأ الممكنات هو الوجود وحده الا من حيث هو هو من غير انضمام
امر اخر واللازم باطل اما الملازمة فلان مبدأ الممكنات هو الواجب الواحد وهو
الوجود المجرد وليس قيد التجرد مدخلا في التأثير والا لكان السلب جزءا
من مبدأ الممكنات وهو محال واما بطلان اللازم فلانه لو كان مبدأ الممكنات
الوجود وحده لشارك الواجب كل وجود في المبدئية لان كل وجود مشارك
للواجب في الوجود من حيث هو هو وهو محال قوله الاول ان مبدأ الممكنات
لو كان الوجود المجرد لزم ان يكون السلب جزءا من المبدأ وانما يلزم ذلك
لو كان التجرد جزءا من المؤثر وهو ممنوع فلم لا يجوز ان يكون التجرد شرطا لا
المبدأ لا جزءا ويجوز ان يكون السلب شرطا لتاثير المؤثر لجواز اتصاف الوصف بانه
لا يكون كل وجود سببا للاثار لتخلف عنه انتفاء شرطه الذي هو عدم الحصول
ولقائل ان يقول مبدأ الممكنات هو الوجود الخاص الذي هو عين الواجب
وهو مباين لوجود الممكنات وهما مشتركان في الوجود المطلق الذي هو عارض للوجود
الخاص للواجب ولوجود الممكنات فلا يلزم ان يكون كل وجود مشاركا للواجب

في كونه مبدءا

الوجه الثالث ان وجود الواجب معلوم لان وجوده هو الوجود المشترك المعلوم
بالبديهة وذاته غير معلوم موجود فغيره انه مع امكان ان يكون الوجود داخلا في ذاته
يلزم التركيب او خارجا عن ذاته فيكون زائدا ولقائل ان يقول الوجود المعلوم بالبديهة هو
الوجود المطلق العارض للوجود الخاص الذي هو ذاته ولا يلزم من بداهة الوجود المطلق
الذي هو عارض بداهة الوجود الخاص الذي هو ذاته ولا يلزم ان لا يكون الوجود
الخاص زائدا قوله احتج الحكماء بان وجوده لو زاد لاحتاج الى معروضه فاحتاج الى
سبب مقارن فيتقدم ذاته بالوجود على وجوده ويلزم التسلسل او دوران فيكون ممكنا
احتج بان العلة المقارنة لا تجب تقدمها بالوجود بل بان ماهية الممكنات علة قابلة
لوجوداتها واجزاء الماهية ... ليس بالوجود
قوله احتج الحكماء على ان وجوده عين ذاته فانه لو زاد وجوده لاحتاج الى
معروضه لان الوصف العارض يحتاج الى الموصوف المعروض فيكون وجوده ممكنا
لانه محتاج الى الغير والممكن يحتاج وجوده الى سبب اما مقارن وهو ذاته او وصفه
من صفاته فيلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده ثم الكلام في ذلك كالكلام في
الاول ويلزم التسلسل او مباين فيحتاج واجب الوجود في وجوده الى غيره
فيكون ممكنا واجيب بانا لا نسلم ان احتياج الوجود الى سبب مقارن هو ذاته قوله
يلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده وانما لا نسلم فان العلة المقارنة لا تجب
تقدمها بالوجود على معلولها فان ماهية الممكنات علة قابلة لوجوداتها مع انها
غير متقدمة بالوجود على وجوداتها والا يلزم التسلسل والفاعل اجزاء الماهية علة
ليس الاجتماع صفة قائمة به فان قيام الصفة به متفرع على كونه موجودا
موجودا به لزم الدور قوله منع العاقل النفي او الوجود فلو كان كذلك لكونه
قوله لما كان السبب المقارن اعم من ان يكون الذات
او الصفة وكون المقارن هو الصفة اخص منه والعام كلي والخاص جزئي اما في
بالنسبة اليه والجزئي فرع للكلي جعل هذه المسألة فرعا لكون وجود الواجب الا انفعل
ماهية الشيء لا يكون سببا لصفة من صفاته كالاربعة للزوجية والا يكون صفة لها سببا لصفة
اخرى كالفصل للخاصة لكون الناطقية سببا للتعجبية وكالخاصة للخاصة لكون التعجبية

نسبا للضاحكية وان اتصاف الشيء بالوجود ليس الا صفة اخرى قائمة بالشيء لان قيام
الصفة بالشيء متفرع على كونه موجودا لامتناع كون الشيء موجودا لقيام الصفة به لزم
الدور بمعنى ان يكون الوجود اذا كان زائدا على ماهية الواجب يكون سببه المقارن
هو الذات لا المقارن الذي هو الوجود لا التباين والحاصل ان سبق الماهية من حيث هي هي
يجب ان يكون علة للوجود والتنازع مكابرة بمقتضى العقل لان بديهة العقل حاكمة بوجوب تقدم
ما هو علة للوجود بالوجود والتعبير بالماهية القابلة للوجود من حيث هي هي ظاهر
البطلان لان قابل الوجود مستفيد للوجود فيمتنع ان يكون موجدا له لامتناع
حصول الحاصل لخلاف فاعل الوجود فانه معط للوجود والمعطي المفيد للوجود
يجب ان لا يكون موجودا والا لاستحال اثبات الصانع واما القابل للوجود فليس
بقابل في الاعيان والا يلزم ان يكون للقابل وجود سابق في الاعيان والعارض
الذي هو الوجود انما حصل بحصولها امتناع الحال والمحل كالجسم بالنسبة الى البياض
وبما قال لا يكون للماهية وجود ها واعتبار الماهية مجردة عن الوجود انما يكون
العقل لانا لا نكون الماهية مجردة عن الوجود في العقل فان كونها في العقل وجودها
العقلي كما ان الكون في العين وجودها العيني بل ان العقل من شأنه ان يعتبر الماهية
وحدها من غير ملاحظة وجود او عدم وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبار العدم فاذن
اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي والماهية انما يكون قابلة للوجود في العقل والاتكون
الا يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل واما اجزاء الماهية كالجنس والفصل
فانما علة للماهية لا للوجود فلهذا لا يجب تقدمها بالوجود على الوجود قوله
الرابع في ان المعدوم ليس بثابت المعدوم ان كان مساويا للمنفي او اخص منه صدق
كل معدوم منفي وكل منفي ليس بثابت فالمعدوم ليس بثابت وان كان اعم منه لم يكن نفيا
صرفا والا لما فرق بين العام والخاص فكان ثابتا وهو معقول على المنفي فالمنفي ثابت
هذا خلف اقول البحث الرابع في ان المعدوم ليس بشيء لا خلاف في ان الممتنع
لذاته ليس بشيء في الخارج واما الخلاف في ان المعدوم الممكن هل هو شيء في الخارج على معنى
انه متقرر في الخارج منفكا عن الوجود فمن قال ان الوجود عين الماهية لا يمكنه
الا القول بان المعدوم الممكن ليس شيئا في الخارج والا لزم اجتماع النقيضين وهو الوجود

الوجود والعدم واما الذين قالوا الوجود زائد على الماهية فقد اختلفوا فمنهم من منع كون
المعدوم الممكن شيئا ثابتا في الخارج وهو مذهب المتكلمين من اصحابنا وابي الهذيل
وابي الحسين البصري من المعتزلة والحكماء ومنهم من زعم ان المعدوم الممكن شيء متقرر
ثابت في الخارج منفكا عن الوجود وهو مذهب اكثر المعتزلة واحتج المصنف
على ان المعدوم الممكن ليس بشيء في الخارج بان المعدوم ان كان مساويا للمنفي او اخص
منه مطلقا صدق كل معدوم منفي ولا شيء من المنفي بثابت في الخارج فلا شيء من المعدوم
بثابت وهو المطلوب وان كان المعدوم اعم مطلقا لم يكن المعدوم نفيا محضا لانه لو كان
نفيا محضا لم يكن فرق بين العام والخاص واذا لم يكن نفيا محضا كان ثابتا وهو معقول
على المنفي فيصدق قولنا كل منفي معدوم لصدق العام على كل الافراد الخاص وكل معدوم
ثابت فكل منفي ثابت هذا خلف وفيه نظر فان المعدوم اذا كان اعم من المنفي
يكون بعض افراده ثابتا فلا يصدق قولنا كل معدوم ثابت فلا ينتج القياس المذكور
لكون كبراه جزئية واجيب عنه بانه اذا لم يكن المعدوم ثابتا لم يكن المعدوم الممكن
ثابتا لان المعدوم الممكن اخص مطلقا من المعدوم لصدق المعدوم على جميع افراد
المعدوم الممكن وعلى جميع افراد الممتنع ضرورة صدق العام المطلق على جميع افراد
الخاص واذا لم يكن الاعم المطلق ثابتا لم يكن الاخص المطلق ثابتا ولقائل ان يقول
المعدوم اذا كان اعم من المنفي لا يستلزم ان يكون ثابتا مطلقا بل بعض افراده ثابت
وهو المعدوم وبعضها ليس بثابت وهو المنفي فالحق انه اذا لم يكن ثابتا يكون نفيا
محضا فلا يكون اعم من النفي المحض لكون الفرق بينه وبين المنفي بجواز صدق المعدوم
على المعدوم الممكن وعدم جواز صدق المنفي على المعدوم الممكن فلم يجز ان المعدوم الممكن
ليس بثابت في الخارج ومن نازع في هذا الحكم فقد نازع مقتضى عقله فان العقل يحكم بالبديهة
ان المعدوم ليس بشيء في الخارج فالاصحاب على ان المعدوم ليس بشيء في الخارج على
وجه البرهان لا يمكن بل انما يمكن الزام الخصم بطريق الجدل وهو ان القائلين بان
المعدوم شيء عندما اثبتوا القدرة وهي الصفة المؤثرة ومن اثبات القدرة والقول بان
المعدوم الممكن ثابت في الخارج منافاة وذلك لانه على تقدير ان يكون المعدوم شيئا
لم يبق للقدرة اثر لانا لو بحثنا عن اثرها اما في الذات او في الوجود او في اتصاف الذات

في الوجود والاقسام الثلاثة باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة مستغنى عن المؤثر عندهم
واما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث فلان اتصاف
الماهية بالوجود اعتباري ليس له تحقق في الخارج لانه لو ثبت في الخارج لكان متصفا
بالثبوت فاتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا فيلزم التسلسل وهو محال والحاصل انكم ان اردتم
ثابتا في الخارج لم يكن للقدرة فيه تاثير وعلى تقدير جواز التسلسل في الامور الثابتة
لا يكون الاتصاف من الامور الموجودة والا يلزم التسلسل في الامور الموجودة في الخارج
وهو محال وان لم يكن موجودا في الخارج لم يكن للقدرة فيه تاثير فيثبت انه على تقدير
ان لا يكون المعدوم الممكن ثابتا في الخارج امتنع القدرة فيكون المنافاة ثابتة بين اثبات
القدرة واثبات ان المعدوم الممكن ثابت في الخارج فيكون امرهم وايرادهم في القول
وهي ان المعدوم الممكن ثابت قوله احتجت المعتزلة بان المعدوم متميز لكونه معلوما
ومقدورا ومرادا بعضه دون بعض وكل متميز ثابت والمعدوم ثابت وبان
الامتناع في الاوصاف المتميزة الامكان ثابت فالمعدوم الموصوف به ثابت و
اجيب عن الاول منتقض بالممتنعات والخياليات والمركبات وهي ليست الوجود وعن
الثاني بان الامكان والامتناع من الامور العقلية على ما سنبينه اقول احتجت المعتزلة
على ان المعدوم ثابت بوجهين الاول ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت
اما المعدوم متميز فلثلاثة اوجه الاول ان المعدوم معلوم فان طلوع الشمس غدا معلوم
الآن وهو معدوم وكل معلوم متميز فان كل واحد يميز من الحركة التي يقدر عليها والحركة
التي لا يقدر عليها ويميز طلوع الشمس من مشرقها ومن مغربها الثاني ان المعدوم
مقدور فان الحركة يمنة ويسرة مقدورة وهي معدومة وكل مقدور متميز فانه يصح
ان نقول الحركة يمنة ويسرة مقدورة لنا وخلق السموات والارض غير مقدور لنا
وهذه الاشياء حاصلة قبل دخول هذه الاشياء في الوجود فلولا تميز هذه المعلومات
بعضها عن بعض والا لما صح ان نقول انه يصح منا فعل كذا ولا يصح منا فعل كذا
الثالث ان المعدوم مراد فان الواحد منا قد يريد ان يعطى العطايا وكرم شيئا و
لا ينقضي المقدور ان كان المراد والمكروه معدوما ولولا امتياز المراد
عن المكروه قبل الوجود والا استحال ان يكون احدهما مرادا والاخر مكروها

فست

بعينه لان المعدوم الممكن متميز واما ان كل متميز ثابت فلان التمييز صفة ثابتة للمتميز
وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف الوجه الثاني ان الامتناع نفي لانه وصف
المستحيل المنفي فلو كان الامتناع ثابتا لكان المستحيل الموصوف به ثابتا لان ثبوت الصفة
فرع ثبوت الموصوف لكن المستحيل ليس بثابت فلا يكون الامتناع ثابتا واذا لم يكن الامتناع
ثابتا يكون الامكان ثابتا لان احد النقيضين اذا كان غير ثابت يكون الاخر ثابتا واذا كان
الامكان ثابتا يكون المعدوم الممكن المتصف بالامكان ثابتا فيثبت ان المعدوم الممكن
ثابت واجيب عن الاول بالنقض الاجمالي بيانه انه لو كان الاحتجاج المذكور
صحيحا لزم ان يكون الممتنعات والخياليات كبحر من زيبق وجبل من ياقوت
والمركبات التي هي تالفت من اجتماع الاجزاء وكافتها على وجه مخصوص ثابتة في
الخارج وليس كذلك عندهم لكنه يلزم ان يكون الوجود ثابتا في الخارج وليس كذلك
عندهم ايضا فظهر انه يلزم ثبوت هذه الامور متميزة وكل متميز ثابت في الخارج
فكانت الامور ثابتة في الخارج والجواب عن الوجه الاول بالمنع على سبيل التفصيل
وبيانه يقال ان اريد بالتميز التميز في الذهن فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة
فانه لا يلزم من كون الشيء متميزا في الذهن ثبوته في الخارج والا يلزم ان يكون الخياليات
والممتنعات والمركبات ثابتة في الخارج وليس كذلك بالاتفاق وان اريد بالتمييز
التميز في الخارج فالكبرى مسلمة والصغرى ممنوعة فان كون المعدوم معلوما
ومقدورا ومرادا لا يستدعي تميزه في الخارج واجيب عن الوجه الثاني بان الامكان
والامتناع من الاعتبارات العقلية لا من الامور الخارجية فلا يلزم من كون احدهما
نفيا كون الاخر ثابتا في الخارج لما سنبينه قوله الخامس في الحال اتفق الجمهور على
نفيه وقال به القاضي ابو بكر منا وابو هاشم من المعتزلة وامام الحرمين اولا واحتجوا
على ذلك بان الوجود وصف مشترك ليس بموجود والا لتساوى غيره في الوجود فيزيد
وجوده على ماهيته فيلزم التسلسل ولا معدوم لانه لا يتصف بنقيضه وبان السواد
يشارك البياض في اللونية ويخالفه في السوادية فما به الاشتراك احدهما فاما بالاخر
والا لاستغنى كل منهما عن الاخر فلا يتسم بهما حقيقة واحدة والاول كذلك لزم قيام
العرض بالعرض وهو محال لما سنذكره والا عدما او احدهما لزم تركيب الموجود عن المعدوم

ثابتا

كالانسان ذو رأسين وغيره

وهذا لا ظاهر الامتناع والجواب عن الاول ان الوجود موجود بوجود هو ذاته وممتاز
عن سائر الموجودات بقيد سلبي فلا تسلسل وعن الثاني بان اللونية والسوادية موجود ان
قائمان بالجسم الا ان قيام احدهما موقوف على قيام الاخرى او احدهما قائم بالجسم والاخرى
به او الامتناع ممنوع او التركيب العقلي لا في الخارج وفيه نظر **اقول** المبحث الثاني في
الحال قالوا من قال ان المعدوم ليس بثابت في الخارج ليس بين الحال اثبت الجمهور على نفي
الحال وقد عرفت معناه وقال بثبوت الحال القاضي ابو بكر منا وابو هاشم وابناعه من
المعتزلة وامام الحرمين اولا فانهم اثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم وسموها بالحال
لان الاثبات العقلي يحكم بان كل ما يشير اليه العقل فاما ان يكون له تحقق بوجه ما او لا يكون والاول
هو الموجود والثاني هو المعدوم وكل واسطة بين القسمين المعلوم الا ان بعض الموجود والمعدوم
مع ما ذكروه من ثبوت الواسطة فالعقد البحث لفظا واحتج المثبتون للحال بوجهين الاول ان
الوجود وصف مشترك بين الموجودات ولا يتمكن ان الوجود هي الى الماهيات نوجد ما به
الاشتراك غير ما به الامتياز فالوجود المشترك بين الوجود وبين الماهيات الموجودة
مغاير لخصوص ماهية الوجود التي بها الامتياز فيكون الوجود وجود آخر ويتسلسل
وجود على ماهيته ويلزم التسلسل ولا معدوم لان العدم مناف للوجود والشيء
لا يتصف بما ينافيه فيكون الوجود لا موجودا ولا معدوما وهو وصف للموجود فيكون الوجود
وصفا قائما بالموجود وليس بموجود ولا معدوم فيكون حالا الثاني ان السواد يشارك
الماهية في اللونية ويخالفها بالسوادية وكذا في المعنى وكالة في ماهية المختصة به وهو الذي
عبر عنه بالسوادية فاما ان وجد اللونية التي هي الجنس والسوادية التي هي الفصل المختص
به لا يكون احدهما قائما بالاخر لانه لو قام احدهما بالاخر لا يمتنع كل واحد منهما عن الاخر
وان يمتنع كل واحد منهما عن الاخر امتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة واذا كان احدهما
قائما بالاخر لزم قيام العرض بالعرض وان اعدم الجنس والفصل او عدم احدهما لزم تركيب الموجود
من المعدوم وهو ظاهر الامتناع والجواب عن الاول ان الوجود موجود قوله لو كان الوجود
موجودا لساوى غيره من الماهيات في الوجود مع امتيازها عنها بخصوصها فيكون للوجود
وجود آخر ويتسلسل ووجود على ماهيته **قلنا** غير الوجود عن سائر الموجودات بقيد سلبي
وهو ان وجود الوجود ليس بعارض للماهية بل وجود الوجود عينه فلا يلزم التسلسل

ولئن سلمنا ان نقول ان الوجود ليس بموجود في الخارج فان الموجود يعني انه الوجود ووكيلها
ليس الوجود او غيره وكلاهما محال اما الاول فلامتناع ثبوت الشيء لنفسه لان ثبوت الشيء
للشيء يستدعي تغاير المنتسبين **واما** الثاني فلامتناع ان يكون الوجود غيره لكن لا الحوار ان
الوجود لا يرد عليه هذه القسمة وهي قولنا اما ان يكون للموجود وجود او معدوما لامتناع
انقسام الشيء الى الموصوف به وبما ينافيه او لا يقبح ان يقال السواد اما اسود او ابيض او الفرس
اما مصور او ليس بمصور **ولئن** سلم ان الوجود تريد هذه القسمة مختارا ان الوجود
موجود في الذهن فلا يكون قائما بالموجود في الخارج فلا يكون حالا والجواب عن الثاني بان
اللونية والسوادية موجودتان قائمتان بالجسم لكن قيام احدهما بالجسم موقوف على قيام
الاخرى به ولا يلزم انه لو قام احدهما بالاخرى امتنع كل منهما عن الاخرى فانه اذا
لم يقم احدهما بالاخرى وكان قيام احدهما بالجسم موقوفا على قيام الاخرى به يكون
احدهما محتاجا الى الاخرى فلا يمتنع كل منهما عن الاخرى او احدهما قائم بالجسم
والاخرى قائمة بالتي قامت بالجسم قوله يلزم قيام العرض بالعرض **قلنا** مسلم وامتناع
قيام العرض بالعرض ممنوع او نقول التركيب بين اللونية والسوادية في العقل وكلاهما
موجود في العقل لا في الخارج فلا يكون قائما بالموجود في الخارج فان الجنس
والفصل والنوع جميعا موجود في الخارج بوجود واحد فان الجعل الجنس والفصل بعينه
جعل النوع فلا يكون حالا وفيه نظر فانه لو كان التركيب العقلي يلزم ان يكون في الخارج
الا الا التركيب من الجنس والفصل تركيب في الخارج والا يلزم ان يكون صورتان عقليتان
مطابقتين لامر بسيط في الخارج **والعالم** ان نقول التركيب الجنس والفصل انما يلزم ان
يكون مركبا في الخارج اذا كان الجنس والفصل مأخوذين من اجزاء خارجية كالحيوان
والناطق اما اذا لم يكن الجنس والفصل مأخوذين من اجزاء خارجية فلا يلزم ان يكون
المركب من الجنس والفصل مركبا في الخارج كجنس العقل وفصله فان ماهية العقل مركبة
في الذهن بسيطة في الخارج ولا امتناع في ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين لامر بسيط
لا يقال مطابقة احدهما تامة في مطابقة الاخرى لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان كل منهما
مطابقا له اما اذا كان المجموع مطابقا له فلا **قال** الفصل الثالث في الماهية وفيه
مباحث الاول ان الماهية من حيث هي هي لا تتصف بما هو غير مقابل لها وهي الواحدة من حيث هي

و واحد ولا كثير وان لم يجرد عن احدها وسمي المطلق والماهية بلا شرط فان اخذت مع
المشخصات واللواحق مخلوطة والماهية بشرط شيء وهو موجود في الخارج وكذا الاول لكونه
جزءا منه وان اخذت بشرط العراء عنها سميت مجردة والماهية بشرط لا وحكمها انها تكون في العقل
وان كان كونه من اللواحق الا ان المراد تجريدها من اللواحق الخارجية فالمجرد والمخلوط
يتباينان تباين احصص تحت اعم وهو المطلق ثم ظهر ضعف ما زعم افلاطون من ان لكل
نوع شخصا مجردا خارجيا لانه الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجية اقول لما فرغ من
الفصل الثاني في الوجود والعدم شرع في الفصل الثالث في الماهية وذكر فيه مباحث
الاول في نفس الماهية الثاني في اقسامها الثالث في التعين المبحث الاول في نفس الماهية
وبيان مغايرتها لما عداها من اللواحق وغيرها الماهية مشتقة مما هو وهي ما به يجاب عن
السؤال بما هو وانما نسبت الى ما هو لانها تقع جوابا عنه مثلا اذا سئل عن الانسان بما هو
كان الجواب عن هذا السؤال هو الحيوان الناطق فالحيوان الناطق هو الماهية له والماهية تطلق
غالبا على الامر المتعقل مثل المتعقل من الانسان والذات والحقيقة تطلقان غالبا على
الماهية مع اعتبار الوجود والماهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية فانها عوارض
تعرض للمعقولات الاولى من حيث هي في العقل ولم يوجد في الاعيان ما يطابقها مثلا المعقول
من الانسان او الحيوان يعرض له انه ماهية وليس في الاعيان شيء هو ماهية بل في الاعيان
انسان او فرس او غيرهما وكذا الكلام في الذات والحقيقة اذا عرفت هذا فنقول ان لكل شيء
جزئيا كان او كليا نوعا او جنسا او عرضا حقيقة هو بها ذلك الشيء وتلك الحقيقة ولكل شيء مع
مغايرة لما عداها من العوارض اللاحقة بها لازمة كانت تلك العوارض او مفارقة مثلا الانسان
من حيث هو انسان مغاير لجميع ما يعرض له من الاعتبارات لازمة كانت او مفارقة مثل الوجود
والعدم والوحدة والكثرة والكلي والجزئي والعموم والخصوص الى غير ذلك من الاعتبارات
فان الانسان في نفسه لا واحد ولا كثير ولا كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص اي لا يدخل شيء
منها في مفهومه وان لم يخل عنها ولو دخل احد هذه الاعتبارات في مفهومه لما صدق الانسان
على ما ينافيه مثلا لو دخلت الوحدة في مفهومه لما صدق الانسان على الانسان الكثير
فالماهية شيء ومع واحد من هذه الاعتبارات شيء اخر ولا يصدق احد هذه الاعتبارات
عليها الا بضم زائد اليها فكونها ماهية بذاتها فان الانسان بذاته لا بضم امر اخر يضم اليه
الانسان مع
الانسان

وان الانسان واحد لا بذاته بل بضم صفة الوحدة اليه فالانسان من حيث هو هو ليس غير الصفات
الى ان الماهية شيء وان لم يلتفت الى مفهومه من حيث هو هو يسمى المطلق والماهية بلا شرط
وان اخذ الانسان مع المشخصات واللواحق يسمى مخلوطا والماهية بشرط شيء وهو موجود في
الخارج وكذا الاول اي المطلق موجود في الخارج لانه جزء من المخلوط الموجود في الخارج
وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج وان اخذ الانسان بشرط العراء عن
المشخصات واللواحق يسمى المجرد والماهية بشرط لا وذلك غير موجود في الخارج
لان الوجود الخارجي ايضا من العوارض وقد فرض مجردا عنها بل انما يكون في العقل
وان كان كونه في العقل من اللواحق الا ان المراد تجريده عن اللواحق الخارجية فالمجرد
والمخلوط يتباينان تباين احصص مندرجين تحت اعم وهو المطلق ولما ذكر من ان المجرد
لا يكون في الخارج بل انما يكون في العقل وانه مباين للمخلوط ظهر ضعف ما زعم افلاطون
من ان لكل نوع شخصا مجردا خارجيا باقيا مستمرا ازلا وابدا لانه الجزء المشترك بين
المخلوطات الخارجية فيكون موجودا في الخارج لانه جزء المخلوط الموجود في الخارج
وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج ويكون مجردا عن المشخصات لانه
قدر مشترك بين المخلوطات والجزء المشترك بين المخلوطات يمتنع ان يكون مخلوطا لان
المخلوط يكتنف بالمشخصات المانعة من الاشتراك والا لا يتعدد نفسه والمخلوطات وانما
ظهر ضعفه لان المجرد من المشخصات واللواحق الخارجية لا يوجد في الخارج والمجرد مباين
للمخلوط فلا يكون جزءا له قال الثاني في اقسامها الماهية اما ان تكون بسيطة او مركبة
خارجية اي ملتئمة من اجزاء يتميز في الخارج كالانسان المركب من البدن والروح والملك
المركب من الخطوط او عقلية لا يتميز اجزاؤها في الخارج كالمفارقات اذا جعلنا الجوهر جنسا
وكالسواد المركب من اللونية والسوادية فالاجزاء اما ان تكون متداخلة كالاجناس
والفصول او متباينة متشابهة كوحدات العشرة او مختلفة عقلية كالهيولى والصورة او
خارجية كاعضاء البدن وايضا فاما ان يكون وجود بعضها مبنيا على حقيقته كما سبق والاضافية
كاجزاء الاقرب او ممتزجة كسرير الملك واما ان لا يكون بعضها وجوديا وبعضها عدميا
كاجزاء الاول اقول المبحث الثاني في اقسام الماهية الماهية اما ان تكون بسيطة وهي
ما لا جزء له واما ان تكون مركبة وهي ما له جزء ثم المركبة اما خارجية اي ملتئمة من اجزاء

متميز في الخارج بان يكون لكل واحد من الاجزاء وجود مستقل غير وجود الآخر كالانسان
المركب من البدن والروح او الاول بالروح الصورية الحالة فيه ما هو البدن التي فطرته وكالمادة والصورة
الجسم وكالمثلث المركب من السطح والخطوط الثلثة المحيطة به والاولان مثالان للجوهر المركب الخارجي و
الاخير مثال للعرض المركب الخارجي واما عدمه لا يتميز اجزاءه في الخارج اي لا يكون لكل منها وجود
مستقل بل يوجد كل منها بوجود الآخر في الخارج ووجود المركب بعينه في الخارج وجود الاجزاء
واما يكون الاجزاء متميزة في العقل كالماهيات الا ان حلها الجوهر جنسا فانه يحتاج في العقل
بتعرفه ولم يتميز جنسه وفصله في الخارج لان حلها وجود النوع واحد وكالسواد المركب
من اللونية وفصله المخصص به الذي عبر المصنف رحمه الله بالسوادية فان جنس السواد الذي هو
عين فصله في الخارج لانه لم يتميز وجود جنسه من وجود فصله في الخارج وان كان كل منهما محسوسا
يلزم ان يكون احساسنا بالسواد احساسا بمحسوسين وهو باطل بالضرورة وان كان
احدهما محسوسا والمحسوس هو السواد فيلزم ان لا يكون احدهما داخلا في حقيقة الآخر وهو كان
وان لم يكن احدهما محسوسا فعند اجتماعهما ان لم يحدث هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوسا
وان حدثت هيئة محسوسة فتلك الهيئة معلولة لاجتماع الجنس والفصل فيكون خارجة عنهما عارضة لهما
وتلك الهيئة هي السواد المحسوس فلا يكون التركيب في السواد المحسوس بل في فاعله وقابله وهو باطل
ولقائل ان يقول ان حدثت هيئة محسوسة يلزم ان لا يكون عارضة لهما ولما لا يجوز ان لو لم يكن الهيئة المحسوسة
في مجموع الجنس والفصل وهو ممنوع فانه يجوز ان لا يكون كل منهما محسوسا لا بعرضه ويكون
مجموعهما هيئة محسوسة حادثة فلا يكون عارضة لهما بل نفسه لكل منهما فيكون التركيب
في نفسها لا في فاعلها وقابلها ولقائل ان الجنس والفصل لا يتميزان في الوجود الخارجي
ولو كان لكل منهما وجود في الخارج يلزم ان لا يكون احدهما محمولا على الآخر بالمواطاة
ولا يكون محمولا على النوع بالمواطاة او يلزم ان لا يكون الشيء بعينه ما يكون مغايرا له في
وجوده وهذا ضروري فان احد الموجودين المتغايرين لا يكون هو الآخر قال بعد تغاير الوجود
في الخارج لو يصح امتناع الحمل بالمواطاة لكان التغاير في الوجود الذهني ايضا مقتضيا لامتناع
الحمل بالمواطاة فان احد الموجودين المتغايرين في الذهن لا يكون هو بعينه غير الموجود الآخر فلا يكون
الجنس متميزا عن الفصل في الوجود الذهني ايضا اجيب بان التمايز في الوجود الذهني
يقتضي امتناع حمل الجنس المتقيد بالوجود الذهني على الفصل والنوع ولا يقتضي امتناع حمل الجنس

من قطع النظر عن الوجود الذهني والخارجي قال اقول بعد ما عد المتقابلين الوجود الخارجي فان الجنس
المحمول في الخارج هو الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجي احيث ان اعتبار الجنس مع
قطع النظر عن وجوده الخارجي لا يستلزم العقل فالاجزاء اما ان يكون متداخلة او متباينة و
ذلك لان اجزاء الماهية اما ان يكون بعضها اعم من بعض او لا يكون والاول يسمى متداخلة
كالاجناس والفصول والثاني متباينة مقتضيا بين كوحدات العشرة او متخالفة بمعنى كالبيت
والصورة الجسمية المحسوسة كاعضاء البدن والبلقة من السواد والبياض ثم انها الاجزاء
اما ان يكون وجودية باسرها او بعضها وجودية وبعضها عدمية وان كانت وجودية باسرها
فلا يخلو اما ان يكون كلها حقيقية لا اضافية او ممتزجة بان يكون بعضها حقيقية وبعضها اضافية
فان كلها حقيقية كما سبق كالبيت والصورة ووحدات العشرة وان كلها اضافية فكالجزء الاقرب
والابعد فانهما مركبان من اضافة عارضة لاضافة اخرى وان كانت ممتزجة منهما كالسرير الملك
فانه مركب من الجسم المخصوص ومن اضافة الى الملك وان كان بعضها وجودية وبعضها عدمية
كاجزاء الاول فان الاول مركب من وجودي وهو كونه مبدأ الغير وعدمي وهو انه لا مبدأ له
قال وحمل الاول ما لم البسائط عن مجعولية او المحتاج الى السبب الامكان وهو اضافة
لا يعرض لها الا باعتبار عقلي يعرض لها بالنسبة الى وجودها اقول رتب على مبحث اقسام
الماهية مبحثا يلائمه الاول البسيط والثاني المركب من الاجزاء المتمايزة والثالث من الاجزاء المتداخلة
الاول حمل البسائط عن مجعولية لانها لو كانت مجعولة لكان محتاجة الى سبب فيكون ممكنة اذ المحتاج
الى السبب هو الامكان لكن لا يكون البسائط ممكنة لان الامكان اضافة فلا يعرض للبسائط
لان الاضافة يستدعي الاثنينية ولا اثنينية في البسائط اجاب المصنف رحمه الله بانا لا نسلم
ان البسائط لا يكون ممكنة قوله لان الامكان اضافة قلنا مسلم قوله فلا يعرض للبسائط قلنا
ممنوع قوله لان الاضافة يستدعي الاثنينية قلنا مسلم قوله ولا اثنينية في البسائط قلنا ان اراد
بالبسائط لا اثنينية فيها بحسب نفسها فمسلم لكن عروض الامكان
لا يستدعي الاثنينية بحسب المتعلقات لان الامكان اعتبار عقلي يعرض للبسائط بالنسبة الى
وجودها وهو يقتضي الاثنينية باعتبار الماهية والوجود والبسائط لها اثنينية بهذا الاعتبار
فلا يلزم من الاثنينية بهذا الاعتبار التركيب في ذات البسائط وان اراد انه لا اثنينية فيها
اصلا فممنوع فان البسائط لها اثنينية باعتبار الوجود والماهية قال الثاني المركب

ان قام بنفسه استقل احد اجزائه وقام الباقي به وان قام بغيره قام جميع اجزائه او بعضه به
والاحتمال العام به اقول الفرع الثاني المركب ان قام بنفسه اي لا بشيء يقومه اي بمحل يتقوم به
استقل احد اجزائه اي قام بنفسه لا بتقوم بمحل وقام الباقي من الاجزاء به كالجوهر المستقل
وذلك كالجسم المركب من الهيولى والصورة فان الجسم قائم بنفسه لا بشيء اي بمحل يتقوم به فاستقل
احد اجزائه وهو الهيولى فانها لا تكون في محل وقام الصورة بالهيولى لان الصورة
حالة في الهيولى وان قام المركب بغيره قام بذلك الغير جميع اجزائه عند من يجوز قيام
العرض بالعرض او قام بعض اجزاء المركب بالغير الذي قام المركب به والجزء الاخر بالقائم
بالغير عند من يجوز قيام العرض بالعرض وذلك كالحركة السريعة فانها مركبة من الحركة
والسرعة وقائمة بالجسم فالحركة قائمة بالجسم والسرعة قائمة بالحركة القائمة بالجسم قال الثالث
فلا يجب ان لا تكون الفصل علة لوجود الجنس والا لما ان تكون الجنس علة له فيكون عدا والا لكان
مستغنيا بكل منهما عن الاخر فيمتنع التركيب منهما فلعل ان الحكم بالعلة ما يتوقف الشيء عليه
في الجملة فلا يلزم من علية الجنس استلزامه للفصل وان اراد الحكم به ما يوجبه فلا يلزم من عدم
علية احدهما للاخر الاستغناء مطلقا لجواز ان تكون الفصل امرا حالا في الجنس اقول
الفرع الثالث فلا يجب ان لا تكون الفصل علة لوجود الجنس لانه لو لم تكن الفصل علة لوجود
الجنس فلا يخلو اما ان تكون الجنس علة للفصل او لا تكون فان كان الجنس علة للفصل يلزم
انفصال الجنس وهو ممتنع ضرورة تحقق الجنس بدون الفصل وان لم تكن الجنس علة للفصل
يلزم ان يستغني كل من الجنس والفصل عن الاخر فيمتنع ان تتركب منهما حقيقة واحدة قال
المصنف رحمه الله ان اراد بالعلة ما يتوقف عليه في الجملة اعم من ان تكون تامة او ناقصة
فلا يلزم من علية الجنس للفصل استلزام الجنس للفصل اذ لا يلزم من العلة الناقصة وجود المعلول
وان اراد بالعلة ما يوجب المعلول اي العلة التامة فلا يلزم من عدم علية احدهما للاخر
استغناء كل منهما عن الاخر لجواز ان لا تكون احدهما علة تامة للاخر وتكون علة ناقصة
له بان تكون الفصل امرا حالا في الجنس والجنس علة ناقصة له والحق ان الفصل علة لوجود
الجنس على معنى ان طبيعة الجنس في العقل امر مبهم لا يتحصل بنفسه فاذا اريد ان تكون شيئا
كثيرا ذا احد منها يحتاج الى ان تضيف الاخر التي تضع زائدا فيتحصل وتعين به وتكون
هو احدى الاشياء فهذا الزائد هو الفصل وعليه هذا المعنى لا تكون منتقيا ولا هم لكونه
النفصل

الفصل علة لطبيعة الجنس في الخارج خطاء لان الفصل في الخارج بعينه الجنس فلا يكون علة
للجنس والالزم تقدم الشيء بالوجود على نفسه بل معناه ان يكون هو بعينه الفصل قال الثالث التعين
للماهية من حيث هي لا تابى الشركة والتشخص يأباها فما وراءها زائد وهو التشخص ويدل على
وجوده امران الاول انه جزء من الشخص الموجود فيكون موجودا الثاني لو كان التعين
عدميا لكان عدما لتعين اخر فيكون احدهما ثبوتيا وهو ممتنع او الاخر فيكون الاول ثبوتيا
والجواب ان منع الاول لو كان كذلك لم يكن بعض الشخص من انضمام التعين الى الماهية
لان ضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية اقول المبحث الثالث في التعين الماهية من حيث هي
لا تابى الشركة اي تصورها لا يمنع الشركة فيها والتشخص يأباها اي الشركة اي نفس تصوره
يمنع الشركة فيه فالذي لا يأبى الشخص من الزائد وهو المسمى بالتعين والتشخص وهو ما به
يمنع نفس تصور الشخص من الماهية وقوع الشركة فيه زائد على الماهية قال المصنف رحمه الله
ويدل على التشخص في الخارج امران الاول ان التشخص جزء من الشخص الموجود في الخارج
وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج وفيه نظر لانه ان اراد بالشخص معروض
التشخص فلا نم ان التشخص جزء له بل التشخص عارض له ولا يلزم من وجود المعروض
في الخارج وجود العارض فيه وان اراد بالشخص المجموع المركب من التشخص والماهية
فلا نم ان الشخص بهذا المعنى موجود في الخارج فان الشخص بهذا المعنى من الامور الاعتبارية
الثاني لو كان التعين اي التشخص عدميا لكان عدما لتعين اخر او عدما للا تعين
او عدما لتعين ونحو ذلك لان التعين لو كان عدميا لم يكن عدما مطلقا بل مضافا و
العدم المضاف منحصر في الثلاثة والثالث باطل والا يلزم من وجوده نفي التعين ولم يحصل
عند يلزم من وجوده نفي التعين والثاني وهو ان تكون التعين عدما للا تعين يقتضي
ان تكون التعين وجوديا لان اللا تعين عدمي وعدم العدمي وجودي والاول
وهو ان تكون التعين عدما لتعين اخر يقتضي ان تكون احد التعينين وجوديا
والتعين الاخر عدميا له اذ التعين حقيقة واحدة مشتركة بين التعينات تختلف
بالاعتبارات دون الفصول فيكون ان تنبيه قال المصنف والجواب ان لا يمنع التماثل
او ما بين التعينات لم يحصل الشخص من انضمام التعين الى الماهية لانه لو
يكون التعين كليا والماهية كلية وضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية كضم الخواص

الى ماهية النوع مثلا الانسان الطويل المليح الفاضل المتوطن في البلدة الفلانية المتكلم
بكذا وكذا مثلا اشتراك التعينات في التعين لاشتراك الحيوانات في العارض فلا يلزم
ما ذكر المعترض. وانما قال ان التعين الاضافي عدميا يكون عدميا كما يكون وجوديا
والعدم لا يكون عدميا وانما قال ان الا يتحصل عدمي فان المنع للمعترض بالعدول
لا يلزم ان يكون عدميا واعتبر للاحوال وعلى تقدير ان يكون الا التعين عدميا لا يلزم
ان يكون التشخص وجوديا لان الاشتراك عدمي والامتناع انما كرر. قال وما ذكر بعض اخر
واكثر المتكلمين لوجوه الاول انه لو زاد لشارك غيره في ... وما ذكر بعض اخر
ولزم التسلسل واجيب بانه معول على افراده قوله عرضيا لماهيته لانها في الهوية
بالذات فلا حاجة الى تعين اخر الثاني اختصاص هذا التعين بهذه الحصة يستدعي
تعينها فيلزم الدور وتوقف اختصاص الفصول بحصص الاجناس واجيب بانه يقتضي
تعينها معه لا قبله الثالث ان التشخص الى الماهية يستدعي وجودها لامتناع قيام
الموجود الى المعدوم فوجودها اما ان يقتضي تعينا اخر ويلزم التسلسل اوله ونقل الكلام
واجيب بان الوجود معه اقول اكثر المتكلمين كون التعين وجوديا زائدا على
ماهية المتعين لوجوه ثلثة الاول انه لو زاد التعين على ماهية المتعين لشارك افراد
التعين في التعين لانه لو كان وجوديا زائدا على ماهية المتعين يكون التعين ماهية
كلية هي تمام حقيقة التعينات وما بين التعينات التي هي افراد التعين بتعين اخر
لان تمايز الافراد المشاركة في تمام الحقيقة بعضها عن البعض بالتعين فيكون للتعين تعين اخر
والكلام في تعين التعين كالكلام في التعين ولزم التسلسل واجيب بان التعين كل تعين
ماهية كلية ماهية تعين تعين اخر نوعها منحصر في شخص التعين والتعين المقول
على التعينات معلول عليها قوله عرضيا كالماهية المقول على الماهيات التي هي الجوهر
وانواعه والعرض واجناسه كالكم والكيف والاضافة فان الماهية معولة على الماهيات
قولا عرضيا والكانت التعينات متخالفة بالذات تكون تمايز بعضها عن البعض بالذات
فلا حاجة الى تعين اخر تمايز بها بعضها عن البعض فلا يكون للتعين تعين اخر فلا يلزم
التسلسل الثاني لو زاد التعين على ماهية المتعين لكان اختصاص هذا التعين بماهية
الشخص بعلة خصص ماهية الشخص يستدعي ... هذا الشخص من ماهية عن غيرها من

حصص

حصص التعينات والا لكان اختصاص هذا التعين بهذه الحصة دون غيرها من الحصص
تخصيصا بلا مخصص لكن تعين الحصة موقوف على اختصاص هذا التعين فيلزم
توقف اختصاص هذا التعين بهذه الحصة على تعينها وتعينها موقوف على الاختصاص
فيلزم الدور ونقض هذا الدليل باختصاص الفصول بحصص الاجناس فان
تعين جارية فلو صح هذا الدليل يلزم الدور في اختصاص الفصول بحصص الاجناس
لانه يستدعي اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة من الجنس تعين تلك الحصة عن سائر
الحصص وتعين تلك الحصة عن سائر الحصص موقوف على اختصاص هذا الفصل بهذه
الحصة فيلزم الدور ويمتنع اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة لكن اختص هذا الفصل
بهذه الحصة فلا يكون هذا الدليل صحيحا وهذا نقض اجمالي لهذا الدليل واجيب عن هذا
على تسليم التفصيل بان اختصاص هذا التعين بهذه الحصة يقتضي تعين الحصة مع الاختصاص
لا قبل الاختصاص فلا يلزم الدور الوجه الثالث لو كان التعين وجوديا زائدا
على ماهية المتعين فانضياف التشخص الى الماهية يستدعي وجود الماهية لامتناع
قيام الموجود الذي هو التعين الى الماهية التي هي المعدوم فوجود الماهية اما ان
يقتضي تعينا اخر فينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او لا يقتضي وجود الماهية تعينا اخر
فيلزم وجود الماهية بلا تعين زائد عليها وهو المطلوب واجيب بان وجود الماهية
مع انضياف التعين اليها فلا يلزم التسلسل ولا وجود الماهية بلا التعين
وانما يلزم احد الامرين التسلسل او وجود الماهية بلا تعين لو كان انضياف التعين
الى الماهية بعد وجود الماهية فاما اذا كان معه فلا. قال ومنع الحكماء
الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها في شخصها لامتناع التخالف بين لوازم
الطبيعة الواحدة والا فيعلل تشخصها بتشخص موادها او اعراض تكتنفها بها بانفرادها
بتعددها فيدل عليه بعض المواد وعوارضها الا تعلق الحقائق المجردة والا التسلسل
المواد والحق احالة ذلك الى ارادة الفاعل المختار اقول منع على كون التعين
وجوديا زائدا على الماهية شرع في بيان ماهية التشخص لانه وجودي زائد الى ان
تبين ان مابه التشخص فالحكماء ان الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها
في شخصها لانها اقتضت الماهية التشخص كان يمتنع ان يتحقق شخص اخر والا لكن

تخلف المعلول عن علته ولان الماهية اذا اقتضت لذاتها التشخص لم يكن التشخص من لوازم الماهية
فلم يتشخص نوعها الا في شخص واحد لان كل شخص اخر وتشخص من لوازم الماهية والتشخصان
متنافيان فيلزم المحال وهو من لوازم الطبيعة الواحدة وهو ممتنع بالضرورة مع قوله والا لان
وان اقتضى بعض الماهية التشخص يتعلق تشخص الماهية بتشخص محلها واعراضها المكتنفة بها وذلك
لانه ان اقتضى بعض الماهية التشخص لكانت لا تنفك عن مادة يستند التشخص اليها وذلك لان اقتضى بعض الماهية
التشخص لذاتها فلا يتشخص بما هو علة وذلك العلة لا تكون لها مادة لان المادة نسبة الى الكل
مع السواد وغيره من المقابلات انما حال في التشخص او محل المحل الاول انما حال لان المحل سابق على الحال
فلا يكون الحال علة لتشخصه بتغير الحال بتعلق تشخصها بتشخص موادها واعراضها المكتنفة بها
متعلق الاثر المعين الكيف المعين والوضع المعين مع تجويز تعدد اشخاص الماهية بتعدد المواد
قال قلت يجوز ان يكون التشخص حالا في محل التشخص لا لان التشخص والمحال اجيب
بان الحال في محل التشخص يحتاج الى المحل مستندا التشخص الى المحل الاشياء كسبه الى الحال فالموا
متعلق تشخصها بتشخص موادها واعراضها المكتنفة بها الابع علة التشخص الحال والمحل جميعا
قيل عليه يتشخص المواد وعوارضها ان تعلقت بغيرها يلزم تعلق المواد وعوارضها يلزم تعلق التشخص الى غير
الماهية التي تعلق تشخصها بموادها واعراضها المكتنفة بها والا يلزم تعلق تشخص المواد
وعوارضها لعلاقتها تعلق بتشخص المواد وعوارضها بمواد اخر وينتقل الكلام اليها ويلزم التسلسل
اجيب بان الشيء الذي يفيد التكثر لذاته يحتاج في تكثره الى شيء يفيد التكثر لذاته ويمنع
المادة واما الشيء الذي يفيد التكثر لذاته اعني المادة فلا يحتاج في التكثر الى قابل اخر
بل انما يحتاج الى فاعل لكثرة فقط والحق ان التشخص يتحقق الماهية الى الارادة. الفاعل المختار
بان اراد وجود اشخاص كثيرة تشخص بها قال الفصل الرابع في الوجوب
والامكان والقدم والحدوث وفيه مباحث الاول في انها امور عقلية لا وجود لها في الخارج
اما الوجوب والامكان فلانهما لو وجدا لكان نسبة الوجوب الى الوجود بالوجوب والامكان
بالامكان والا لامكن الواجب ووجب الممكن وهو محال فيلزم التسلسل لا لان القضاء الوجود
ولا انتفاء .. الخروج الا الانتقاد السابق على وجوب الممكن يتقدم بالذات على وجود
الواجب والممكن فلو وجد لزم تقدم الصفة على الموصوف فلا بد انتفاء الامتناع العدمي
يكون ان وجوه بين لما يعمر ما يكون عدما لوجود خارجي يكون موجودا الا بعين
الاعتبار

العقلي واما القدم والحدوث فلانهما لو وجدا لعدم القدم وحدوث الحدوث ولزم التسلسل الاول
بما فرغ من الفصل الثالث شرع في الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث
وذكر فيه مباحث الاول في انها امور عقلية الثاني في احكام الوجوب لذاته الثالث
احكام الامكان الرابع في القدم الخامس في الحدوث المبحث الاول في ان الوجوب والامكان
والقدم والحدوث امور عقلية لا وجود لها في الخارج اما الوجوب والامكان فلو حصل الاول
ان الوجوب والامكان لو وجدا لكان نسبة الوجوب الى الوجود بالوجوب ونسبة الوجوب الى
الامكان ثبوته والا لانه لم يكن نسبة الوجوب الى الوجود بالوجوب ونسبة الوجوب الى الامكان
بالامكان لكان نسبة الوجوب الى الوجود بالامكان ونسبة الوجوب الى الامكان بالوجوب
ضرورة حصر نسبة الوجوب الى الموجب في الوجوب والامكان فاذا انتفى احدهما تعين الاخر
واذا كان نسبة الوجوب الى الوجود بالامكان ونسبة الوجوب الى الامكان بالوجوب امكن
الواجب ووجب الممكن اما انه امكن الواجب فلان الوجوب اذا كان ممكنا يكون الواجب ممكنا
لان الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب الممكن واذا كان ما به الشيء واجب ممكنا يكون الواجب ممكنا
قال قلت الوجوب صفة الواجب ولا يلزم من امكان الصفة امكان الموصوف فان الصفة لكونها
محتاجة الى الموصوف ممكنة والموصوف جاز ان لا يحتاج الى غيره فلا يكون ممكنا فلا يلزم من امكان
الصفة التي هي الوجوب امكان الموصوف الذي هو الواجب اجيب بان الصفة اذا كانت ممكنة كان
الموصوف من حيث يتصف بتلك الصفة ممكنا لانه من حيث هو موصوف بتلك الصفة يفتقر الى
تحقق الصفة الممكن فيكون من تلك الحيثية ممكنا والواجب من حيث هو واجب يفتقر الى صفة الوجوب لانه انما هو واجب
باعتبار صفة الوجوب فلو كان الوجوب ممكنا كان الواجب من حيث انه واجب ممكنا قال قلت
سلمنا ان الواجب من حيث انه واجب ممكن لكن هذا غير محال لانه يجوز ان يكون الواجب من هذه الحيثية
ممكنا لكن من حيث ذاته يكون ذاته واجبا لان الامكان الذي من حيث انه متصف بصفة لا ينافي امكان
ذات الشيء قيل لو كان من هذه الحيثية ممكنا لكان من هذه الحيثية جائز الزوال فيجوز ان يزول
وصف الوجوب عن ذات الواجب فلا يكون الذات واجبة فيلزم امكانه اجيب بانا لا نسلم انه
اذا كان من هذه الحيثية ممكنا كان من هذه الحيثية جائز الزوال وانما يلزم ذلك لو لم يكن علته الحاضر
في الذات التي يمتنع زوالها وهو ممنوع فان علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زوالها فيمتنع زوال
الوجوب والامكان ممكنا لذاته مستلزما امتناع زواله علته التي هي الذات والحق ان لما الامكان

علة الوجود هي الذات لتقدمها على الوجود بالوجود والوجوب فيلزم ان يكون للواجب
وجود آخر او تقدم الوجود على نفسه وكلاهما محال وان كان علة الوجود غير الذات يلزم
جواز انفكاك الوجود عن الذات فيلزم الامكان وانما نسبة الوجوب الى الامكان بالوجود
فيمتنع ان يكون الممكن واجبا لان الامكان صفة للممكن بالكائنات وانما يكون الموصوف واجبا
ممتنع لان نسبة الوجوب الى الوجود بالوجود ونسبة الوجوب الى الامكان بالامكان فيعود
الكلام الى وجود الوجوب والامكان لا الامكان ويلزم التسلسل والاول لا يجاب لو كان الوجود
موجودا في الخارج لكان ممكنا لانه صفة الشيء فيفتقر الى الغير الذي هو موصوفها والمفتقر الى
الغير ممكن والامكان الوجود ممكنا فله سبب وسببه اما غير الذات فيجوز انفكاك الوجود عن الذات
فيلزم امكان الذات واما الذات فيلزم تقدم الذات بالوجود والوجوب على الوجود فيلزم ان
يكون للواجب وجود آخر ويلزم التسلسل او تقدم الوجود على نفسه وكلاهما محال الثاني
ان الوجود اقتضاء الوجوب للذات اي استحقاقية للذات الوجوب لذاته والامكان لا اقتضاء
الوجوب بحسب الذات اي لا استحقاقية الوجوب لذاته المحوج الى الايجاد السابق على وجود الممكن
متقدمان بالذات على وجود الواجب وعلى وجود الممكن اقتضاء الوجوب بالذات الذي هو الوجوب
متقدم على وجود الواجب لان استحقاق الوجوب لذاته متقدم على الوجوب ولا اقتضاء الوجوب الذي
هو الامكان متقدم على وجود الممكن لان الامكان الذي هو لا اقتضاء الذات الوجوب محوج
الى الايجاد السابق على وجود الممكن يكون سابقا على الايجاد والمتقدم على المتقدم متقدم فالوجوب
الوجوب والامكان لو لم يكن عدم الصدق على الموصوف وهو محال فتلك الوجوب والامكان بالامكان
الامتناع الذي هو عدمي صدوره صدقه على المعدومات فيكون الوجوب والامكان العامان
للامتناع العدمي وجود يعني اجاب المصنف رحمه الله بان [illegible] ما يكون [illegible] خارجي
يكون موجودا للاعيان لا اعتبارات العقلية وقد عرفت ان الوجوب والامكان والامتناع اعتبارات
عقلية واما ان القدم والحدوث اعتباران عقليان فلان القدم والحدوث لو وجدا لكان القدم القدم
وحدوث الحدوث لانه لو لم يكن القدم قديما والحدوث حادثا على تقدير وجودهما يلزم حدوث القدم
وقدم الحدوث فيلزم حدوث القديم وقدم الحادث وهما محالان وان كان القدم قديما
والحدوث حادثا نقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحادث ويلزم التسلسل قال
الثاني في احكام الوجوب لذاته انه ينافي الوجوب لغيره والا لارتفع بارتفاع غيره فلا يكون واجبا

لذاته

لذاته ب انه ينافي التركيب لاحتياجه الى الاجزاء المغايرة للمركب ج انه لو قدر كونه
ثبوتيا زائدا على الذات والاحتاج اليه والممكن وما قيل انه نسبة بينه وبين الوجود
فهما آخر فيزيد بيان الغرض المذكور د انه لا يمكن مشتركا بين اثنين وسنذكره
فالواجب اذا اتصف بصفات فالوجوب الذاتي للذات وحدها والصفات واجبة به
اقول المبحث الثاني في احكام الوجوب لذاته وهي اربعة الاول ان الوجوب بالذات
ينافي الوجوب بالغير اي الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره لان الواجب لذاته لو كان
واجبا لغيره لارتفع بارتفاع غيره والواجب لذاته لا يرتفع بارتفاع الغير فلا يكون
الواجب بالغير واجبا لذاته الحكم الثاني ان الوجوب الذاتي ينافي التركيب اي الواجب
لذاته لا يجوز ان يكون مركبا لان المركب يلزمه الاحتياج الى الغير لاحتياجه الى الاجزاء
المغايرة للمركب والواجب يلزمه الغناء عن الغير فبين اللازمين اي الغناء والحاجة
منافاة والمنافاة بين اللازمين مستلزمة للمنافاة بين الملزومين فالواجب لذاته
ينافي المركب فان قيل هذا يدل على ان الواجب لذاته ينافي المركب في الخارج
ولا يدل على انه ينافي المركب في العقل فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته مركبا في
العقل لا يقال لا يجوز ان يكون في العقل مركبا لان التركيب العقلي ان كان مطابقا للخارج
يلزم التركيب الخارجي والا يلزم الجهل لانا لا نقول لم لا ان التركيب العقلي ان لم يكن مطابقا
للخارج يلزم الجهل وانما يلزم الجهل لو حكم بالتركيب الخارجي ولم يكن في الخارج وهو
ممنوع فان التركيب العقلي لا يستلزم الحكم بالتركيب الخارجي والامكان حينئذ ان
يقع التركيب العقلي ولا يكون التركيب في العقل ولا يكون في الخارج فلا يحكم
العقل بالتركيب الخارجي لا يقال لو صح التركيب العقلي دون الخارجي يلزم ان يكون
صورتان عقليتان مطابقتان لشيء بسيط وهو محال اذ مطابقة احدى الصورتين
للبسيط يمنع مطابقة الاخرى اياه لانا نقول انما يلزم هذا على تقدير مطابقة كل من
الصورتين اياه وليس كذلك فان المجموع الصورتين مطابق للبسيط لا كل منهما وهو غير
مستحيل الرابع ان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهيته وذلك لانه
لو كان لماهيته مساو مقتضية لامكان الوجوب فلو شارك الواجب غيره في ماهيته
ذلك الشيء يلزم امكانه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا واذا لم يكن مشاركا لغيره في ماهيته

مطابقا

العقل

تعالى

من الماهيات لم يحتج في التعقل الا بتعقلها عن غيره فتعقلها ذاتي فلم يكن مركبا في التعقل لا يقال
لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين بعضها داخل في التعقل ليكون المجموع مطابقا للامر الواحد
البسيط في الخارج لانا نقول ان التعقل لا يحتاج في تعقله ذاته التي هي الوجوب الى الغير
فيتوقف ذاته او لا يتصور الا بتعقل الغير ذاتي والاجزاء في الخارج فيحتاج في تعقله الى
انتزاع صورتين من الخارج مسمى تركيبه في التعقل مطلقا الحكم الثالث انه لو قدر كون
الوجوب ثبوتيا لكان زائدا على الذات لانه لو كان زائدا على الذات لكان وصفا
له فيكون محتاجا الى الذات التي هو غيره فيكون ممكنا فله سبب فان كان بسبب غير الذات
جاز انفكاك الذات عن الوجوب فيلزم امكان الذات وان كان بسبب الذات يلزم تقدم
الذات بالوجود والوجوب على الوجوب ويلزم التسلسل او تقدم الشيء على نفسه وكلاهما
محالان قال فان الوجود نسبة بين الذات وبين الوجوب والنسبة بين الشيئين
متغيرة اليهما فما حصل عنهما فيزيد على الذات نيا في الغرض المذكور وهو كون الوجوب
لا انه ثبوتيا لا يكون الوجود لانه نسبة لما في كونه ثبوتيا اي موجودا في الخارج لان
النسب من الاعتبارات العقلية الحكم الرابع ان الوجوب لانه لا يكون مشتركا بين اثنين
اي لا يكون الوجوب واجبا الوجود لذاتها وسنبين هذا في الالهيات قوله فالواجب
او المتصف بصفات ... تقدير ... ان لو كان الوجوب لذاته
لا يكون مشتركا من اثنين يلزم ان لا يتصف الواجب لذاته بصفات زائدة على
الذات لانه لو اتصف بصفات زائدة على الذات لكانت تلك الصفات ممكنة فيجوز زوالها
عن الذات وهو محال لعدم الجواز لان الواجب اذا اتصف بصفات فالوجوب الذاتي للذات
والصفات واجبة الثبات بالذات ويمتنع زوالها امتناعا موجبا وهو الذات الواجبة
بالذات قال الثالث في احكام الامكان انه يحوج الى السبب لان الممكن
لما استوى الطرفان ... امتنع وجوده الا بمرجح والعلم به بديهي والفرق بينه وبين
قولنا الواحد نصف الاثنين ... للالف ... الحاجة ... والا لكانت
ممكنة ... فيكون لها حاجة اخرى ويتسلسل ... على
موصوفها المستند ... على الثابت المتقدم على وجود الاثر وهو محال
ولا المؤثرية ... لان الصفة المؤثرة ... الاثر فيستدعي

مؤثرا

وجوابه لا نسلم انه لو كان وجود الصفات بالغير يجوز زوالها عن الذات وانما يلزم لو كان المراد من الغير
غير الذات بل المراد من الغير الذات موجود الصفات بالذات لكن يمتنع زوالها فلا يجوز
زوال الصفات عن الذات فافهم

مؤثرا له مؤثرية اخرى ويتسلسل وايضا التأثير حال الوجود تحصيل الحاصل وحال
العدم جمع بين النقيضين وايضا لو احتاج الوجود لامكانه الى مرجح لاحتاج العدم
ايضا لكنه نفي محض فلا يكون اثرا والجواب عن الاول بانه لا يلزم من علية
الحاجة والمؤثرية ان لا تكون الذات محتاجا ومؤثرا لكان التوقف ثابتا للعدم ليس امرا
ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون الشيء معدوما والمراد من الثاني ان وجود المؤثر يستتبع
وجود الاثر وايضا العلم بان سبب ما يؤثر في الشيء او يحتاج الى شيء اخر بديهي لا يتطرق
التشكيك وعن الرابع ان العدم الاول يوصف بالرجحان فلا اشكال وان وصف به
جاز كونه اثرا او يكون للمؤثر فيه على ما سبق من التفسير عدم علة الوجود و
تضعيف هذا الاشكال قال علة الحاجة هو الحدوث او الامكان اقول ... لا
صفة الوجود لما احتج عن الثاني المحتاج عن الحاجة فلا يكون علة لها والاخرى منهما
والاشتراط لما هو علتهما اقول الحكم الثالث احكام الامكان لما فرغ من احكام
الوجوب شرع في احكام الامكان وذكر اربعة الاول ان الامكان هو يحوج الممكن الى
الى السبب لان الممكن لما كان كل من طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته على
السواء امتنع وجوده الا بمرجح فيحتاج الممكن في رجحان وجوده الى المرجح يرجح وجوده
على عدمه والعلم به بديهي لا يحتاج الى برهان فان كل عاقل تصور الممكن والحاجة حكم بالضرورة
انه محتاج الى المرجح قوله والفرق بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين وتجويز اللاانفكاك
الى حوادث دخل ... الا اعتراضا هذا القضية على العقل وجدنا التفاوت
بينهما ومن قولنا الواحد نصف الاثنين ... الاولى منهما خفاء بالنسبة الى الثانية
والتفاوت بينهما بالخفاء والظهور يدل على ان الاولى غير بديهية فجوز الجواب على هذا الوجه
الذي ذكره المصنف رحمه الله ان البديهيات قد يقع التفاوت فيها بالجلاء والخفاء
للالف والعادة فان الالف ببعض البديهيات والاستيناس به يستدعي زيادة جلاء
وعدمه قد يقتضي خفاء ... الاول ان يقال ان البديهيات في التصديق بها خفاء بسبب خفاء
التصورات الواقعة فيه فخفاء التصديق بسبب خفاء التصورات لا يقدح في كونه بديهيا
فان التصديق البديهي قد يتوقف على التصورات المكتسبة واعترض على ان الممكن يرجح وجوده
على عدمه محتاج الى المؤثر باربعة اوجه الاول ان الحاجة ليست ثبوتية والا لكم يكن

بين بسلم لم يكن محتاجا الى المرجح اما ان الحاجة ليست شيئا ثبوتيا فلوجهين الاول لو كانت الحاجة ثبوتية
لكانت ممكنة لان الحاجة صفة الممكن وصفة الممكن ممكنة واذا كانت ممكنة تكون لها حاجة اخرى
لان كل ممكن محتاج الى المؤثر ويعود الكلام الى حاجة الحاجة ويتسلسل الثاني ان الحاجة
لو كانت ثبوتية لكانت متقدمة على موصوفها التي هي الحاجة لذاتها متقدمة على الممكن
الموصوف بالحاجة متقدم الحاجة على ما هو المؤثر في الممكن المتقدم على وجود الاثر لانه
هو ممكن ومحال واما ان الحاجة اذا كانت عدمية لم يكن الممكن محتاجا الى المؤثر لانه لو كان
الممكن محتاجا لكان متصفا بالحاجة الى ان يكون الحاجة فانه الممكن ثبوت الحاجة للممكن
يستلزم ثبوت الحاجة في نفسها لان ثبوت الحاجة للممكن اخص من ثبوت الحاجة وصدق
الخاص يستلزم صدق العام ولان الحاجة اذا لم يكن ثبوتية لم يكن محتاجة الى مؤثر فلا يكون
الممكن محتاجا الى مؤثر لان الصفة اذا لم يكن محتاجة الى مؤثر لم يكن الموصوف محتاجا اليه
لان الحاجة اذا كانت عدمية لم يكن لها علة فلا يكون الا مكان علة للحاجة فلا يكون الممكن
محتاجا الى مؤثر الوجه الثاني انه لو كان الممكن محتاجا الى مؤثر لكان المؤثر موصوفا
بالمؤثرية واللازم باطل لان المؤثرية ليست ثبوتية لانها لو كانت ثبوتية لكانت لان المؤثرية
صفة المؤثر والصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها الذي هو غيرها ولان المؤثرية
نسبة بين المؤثر والاثر والنسبة مفتقرة الى المنتسبين واذا كانت المؤثرية ممكنة يستدعي مؤثرا له
مؤثرية اخرى ويعود الكلام اليها ويلزم التسلسل الثالث لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر
فما اثر المؤثر في الممكن اما حال وجود الممكن فيكون تحصيلا للحاصل وهو محال او حال
عدمه فيلزم الجمع بين النقيضين الرابع لو احتاج الممكن في وجوده لاجل امكانه الى مرجح
لاحتاج الممكن في عدمه ايضا لاجل امكانه الى مرجح لكن العدم نفي محض فلا يكون اثرا
لمؤثر واجيب عن الاول وهو الوجه الدال على ان الحاجة والمؤثرية ليستا ثبوتيتين
اما ان منهما على ان الحاجة ليست ثبوتية دوا جد على ان المؤثرية ليست ثبوتية بانه لا يلزم
من عدمية الحاجة والمؤثرية ان لا يكون الذات محتاجا ومؤثرا الا يكون ذات الممكن محتاجا
وذات المؤثر مؤثرا فانه لا يلزم من كون الوصف عدميا ان لا يكون الشيء موصوفا به
كما ان القول بان العدم ليس امرا ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون الشيء معدوما والحق ان كلا
من الحاجة والمؤثرية امر اعتباري فان كلا منهما لا يكون معقولا باعتبار ذاته

به العقل ويعتبر انه ممكن او موجود ولا يكون آلة لملاحظة غيره ولا ينظر العقل فيه
بل ينظر به في غيره آلة لتعقل غيره وبالحاجة حال الممكن بانه كيف يترجح وجوده على عدمه
وبهذا الاعتبار يكون حاجة للممكن فان بعد كون الممكن متساوي الطرفين لاجل الامكان
يقتضي نور ادراكي العقل هو الحاجة وبالمؤثرية حال المؤثر عند تعقل صدور الاثر عنه فان
تعقل ذلك يقتضي ثبوت امر في العقل هو المؤثرية والحاصل ان الحاجة والمؤثرية او النظر
العقل بهما الى حال الممكن والمؤثر يكون بهذا الاعتبار حاجة للممكن وتاثيرا للمؤثر والوصفان
بانهما ممكن او غير ممكن فلا يكون بهذا الاعتبار للحاجة حاجة اخرى وللمؤثرية مؤثرية اخرى
واذا نظر العقل اليهما انه ينظر بهما في حال الغير بل اليهما باعتبار ذاتهما يكونان معقولين
ممكنين فيكون للحاجة حاجة اخرى وللمؤثرية مؤثرية اخرى ولا يلزم التسلسل لانقطاع التسلسل
بانقطاع اعتبار العقل بهذا الوجه واجيب عن الرابع وهو الاعتراض الثالث بان المراد
بان المؤثر اثر ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر لان المؤثر يحصل وجود الاثر فلا يصح الترديد
المذكور فانه مبني على ان المؤثر يحصل وجود الاثر ولقائل ان يقول ان الاثر بالاستقلال ايجاد
الاثر فالترديد المذكور صحيح ولا يسقط الاعتراض ولان القريب ان وجود الاثر لكن احد
المؤثر فلا يلزم ان يكون المؤثر اثرا في الاثر والايلزم تحصيل الحاصل والاعتراض يتكلم عليه فاما
والجواب ان لا يكون الجواب الا ان الاولى حال وجود الاثر لكان وجوده محال ان نا اثر المؤثر
حال وجود الاثر ولم يلزم منه تحصيل الحاصل وانما يلزم تحصيل الحاصل لو كان ما اثره فيه بعد
وجوده وانما في حال وجوده فلا فانه لا يمتنع ان يكون المؤثر في الاثر زمان وجود الاثر
فان العلة مع معلولها تكون معها بالصفة الى انه ما اثره فيه زمان وجود المعلول ولا ان الاثر
كان وجود الاثر معا رية وجود الاثر لوجود المؤثر بالذات اي بمعيتها بالزمان يمتنع
فان وجود المعلول يمتنع ان يكون مع وجود العلة بالذات فان المعلول
متاخر بالذات عن العلة فكيف يكون معه بالذات وكذا متاخر عدم المعلول عن عدم
العلة بالذات فيكون المؤثر انما يوثر في الاثر من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم
وبعض المتكلمين يقولون المؤثر يوثر حال حدوث الاثر فانها ليست حال الوجود ولا حال العدم
فان قيل يعني هذا ثبت الواسطة بين الوجود والعدم وهو محال اجيب بانا لم نقل بان
للماهية زمانا غير زمان الوجود والعدم حتى يلزم الواسطة بل نقول الماهية من حيث هي

عن الماهية الموجودة . ونعم الماهية المعدومة واذا كانت لا تخلو عن احدهما والمؤثر اما يؤثر
في الماهية من حيث هي لا في الماهية من حيث هي موجودة . او معدومة والماهية من حيث هي غير
الماهية من حيث هي موجودة . او معدومة والا كانت لا تخلو عن احدهما فان قلت اذا كانت
الماهية لا تخلو عن احديهما فما بال المؤثر لا تخلو عن احديهما اي ليس فيلزم المحذور قلت
فان الماهية وان كانت لا تخلو عن احديهما اي ليس لكن التاثير في الماهية المقارنة لاحديهما
اي ليس لا في الماهية الموجودة . او المعدومة واجيب ايضا عن الاعتراضات الثلثة
بنقض اجمالي وهو ان العلم بان ما سوى ما يؤثر في شيء وان مسبوقا فيحتاج الى شيء بديهي
فانه لو كان بديهيا لكان مطابقا للواقع واللازم باطل فان النقض ثابت في الواقع فالدليل
على الدليل القطعي الاجمال لانه الا ان الاوهام التي ذكرتم تقطعي حتى يلزم ثبوت النقض في الواقع
بل ما ذكرتم مغالطة الا انه لا يحتاج الى ... غلطه ... انه مغالطة غير مفيد
لثبوت النقض واجيب عن الخامس ... عن الاعتراض الرابع بان عدم الممكن الا في ... يتصف
بالرجحان ... اذا رجحان احد طرفي الممكن مستدعي مرجحا فاذا لم يحس
رجحان لم يستدعي مرجحا وان اتصف عدم الممكن بالرجحان ... ان يكون اثرا
فان عدم الممكن اذا اتصف بالرجحان جاز ان يكون اثرا ويكون المؤثر فيه على ما سبق من ...
وهو ان المعنى فالمراد استتباع المؤثر الاثر ان كان المؤثر مؤثرا في الوجود يستتبع وجود
المؤثر وجود الاثر وان كان مؤثرا في العدم يستتبع عدم المؤثر عدم الاثر الذي يكون
المؤثر في عدم الممكن عدم علة وجود الممكن على ... الا عدم علة وجود الممكن يستتبع عدم
الممكن حمل قوله على ما سبق من التشبيه على ما سبق في الوجود ان الخروج لكونه عدميا
يحتاج الى عدم علة العروض غير مستقيم اما اولا فلانه لم يذكر في ذلك الموضع ...
التاثير اما ثانيا فلانه لم يدفع الشك ... ان الخروج لكونه عدميا يحتاج الى عدم
علة العروض لا انه يخالف ... عدم علة وجود في عدم الممكن حال عدم الممكن
فلزم ... حال ... وجود . فيلزم الجمع بين النقيضين فيحتاج الى تفسير التاثير
بالاستتباع حتى يدفع الشك فان قلت ... من التفسير ... ان المراد ... الا بدان وجود
المؤثر يستتبع وجود الاثر لا ان عدم المؤثر يستتبع عدم الاثر اجيب بان المراد
ان التاثير حالة الوجود ... ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر ... منه ان

... ان التاثير حالة العدم ... ان عدم المؤثر يستتبع عدم الممكن وفي بعض النسخ ان عدم
الممكن اذا لم يتصف بالامكان فلا اشكال ... انه اذا لم يتصف العدم بالامكان لم يحتج
الى مرجح لانه انما احتاج الوجود الى مرجح لامكانه لان علة الحاجة الى المرجح الامكان فالعدم
اذا لم يتصف بالامكان لم يتحقق فيه علة الاحتياج الى المرجح فلم يحتج الى المرجح وان اتصف
العدم بالامكان جاز ان يكون اثرا لمؤثر ويكون المؤثر في عدم الممكن عدم مؤثر الوجود
على سبيل الاستتباع وقد عرفت ما يرد على الاستتباع فانه ان اراد بالاستتباع عدم
المؤثر عدم الممكن اعدام الاثر ما يرد بالمذكور صحيح ويتوجه الاعتراض وان اراد به
ان عدم الاثر يلزم عدم المؤثر فلا يلزم ان يكون المؤثر مؤثرا في الاثر وان اراد به غيره
فليبين اولا حتى نتصور اولا ثم نتكلم عليه نفيا واثباتا والصواب ان يقال ان عدم الممكن الصادق
الطرفين ليس لها محضا ويساوي طرفي وجود الممكن وعدمه لا يكون الا في العقل ويكون
عدم المؤثر ممتازا عن عدم الاثر في العقل يجوز ان يعلل عدم الاثر بعدم المؤثر في العقل
والصعوبة هذا الاشكال ... كون العدم محتاجا الى المؤثر على ... كون الامكان
علة الحاجة قال بعض المتكلمين علة حاجة الممكن الحدوث وقال بعضهم علة حاجة الممكن
مجموع الامكان والحدوث وذهبت طائفة اخرى منهم الى ان علة الحاجة هي الامكان
بشرط الحدوث وليس كذلك لان الحدوث صفة للوجود لان الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود
بالعدم فيكون كيفية للوجود فيكون صفة للوجود المتاخر عن التاثير الى الايجاد المتاخر
عن الحاجة الى المؤثر المتاخرة عن علة الحاجة فيكون الحدوث متاخرا عن علة الحاجة بمراتب
فلا يكون الحدوث علة الحاجة ولا جزء العلة الحاجة ولا شرطا لعلة الحاجة قيل الحدوث
ليس صفة للوجود فانه عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود فلا يكون متاخرا عن
الوجود بل يكون متقدما على الوجود اجيب بانه لا يجوز ان يكون الحدوث عبارة
عن الخروج من العدم الى الوجود والا لثبت الواسطة بين الوجود والعدم لان الخروج
من العدم الى الوجود بعد العدم وقبل الوجود ولو سلم ان الحدوث عبارة عن الخروج
من العدم الى الوجود حتى يكون متقدما على الوجود لا يجوز ان يكون الحدوث علة الحاجة
ولا جزءا لها ولا شرطا لها لان الحدوث بهذا المعنى متاخر عن تاثير المؤثر المتاخر عن الحاجة
فلا يكون علة لها ولا جزءا لها ولا شرطا لها لان المتاخر عن الشيء لا يكون شيئا منها وعورض

فان الامكان صفة للممكن بالقياس الى وجوده فيكون متأخرا عن الوجود فلا يكون
علة للحاجة الى المؤثر المتقدم على الامكان بمراتب اقول ان الامكان صفة
للماهية الممكنة من حيث هي مع قطع النظر عن وجودها وعدمها فلا يكون متأخرا عن وجود الماهية
في الخارج بل عروض الامكان للماهية من حيث هي موقوف على اعتبار وجودها وعدمها
لا على اعتبار وجودها وعدمها قال الامكان صفة للممكن والصفة متأخرة في الوجود
عن الموصوف فيكون الامكان متأخرا عن وجوده فلا يكون علة للحاجة المتقدمة عليها بمراتب
اقول ان الامكان من الاعتبارات العقلية فلا يكون متأخرا عن الماهية في الوجود
الخارجي قال لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته لانه ان امكن طريان الطرف الاخر
فاما ان يطرأ بسبب فيفتقر الاولوية الى عدمه او لا بسبب فيلزم رجحان المرجوح بلا مرجح
وهو محال وان لم يمكن كان الاول واجبا اقول الحكم الثاني للامكان انه لا يكون
احد طرفيه اي الوجود والعدم اولى به لذاته لانه لو حصل اولوية احد طرفيه لذاته فان امكن
طريان الطرف الاخر فاما ان يطرأ بسبب او لا بسبب فان طرأ الطرف الاخر بسبب
فيفتقر اولوية الطرف الذي فرض انه اولى بالممكن لذاته الى عدم سبب طريان الطرف
الاخر لانه على تقدير وجود سبب طريان الطرف الاخر يصير الطرف الاخر اولى به
والا لم يكن السبب سببا وان كان الاخر اولى به لم يبق اولوية الطرف الاول فتوقف اولوية
الطرف الاول على عدم سبب الطرف الاخر فلا يكون اولويته لذاته ضرورة توقفها على عدم
سبب طريان الطرف الاخر وان طرأ الطرف الاخر لا بسبب يلزم رجحان المرجوح
بلا سبب وهو اشد استحالة والحكم عند العقل بالنسبة الى رجحان احد المتساويين بلا مرجح
وان لم يمكن طريان الطرف الاخر كان الطرف الاول واجبا فيلزم انقلاب الامكان
الى الوجوب قال ٣ ما لم يمتنع صدوره عن المؤثر لم يوجد وذلك الامتناع يسمى
الوجوب السابق فاذا وجد امتنع عدمه حال وجوده لامتناع العدم وهو الوجوب اللاحق
فالوجوبان عرضا للممكن لا من ذاته اقول الحكم الثالث للامكان ان الممكن ما لم يمتنع
صدوره اي ما لم يجب صدوره عن المؤثر لم يوجد وذلك الامتناع يسمى الوجوب السابق وذلك
لانه لو لم يجب صدوره عن مؤثره بقي على امكانه فلو وجد لامتناعه والامكان باقيا
على امكانه لم يمتنع الطرف الاخر المقابل له فيحتاج الى مرجح والا يلزم ما ذكر فلا بد
من

من الانتهاء الى الوجوب وهو الوجوب السابق على وجود الممكن انه يجب او لا يوجد فاذا
وجد الممكن بالعلة بسبب الوجوب وجود اخر لانه اذا وجد استحال عدمه لامتناع العدم
وما لا يقبل العدم واجب وهو الوجوب اللاحق لانه لاحق بعد الوجود فالوجوبان اي
السابق واللاحق عرضا للممكن لا من ذاته الاول باعتبار وجود سببه والثاني باعتبار
وجوده. قال الرابع الممكن يستلزم الاحتياج حالة البقاء لبقاء الامكان الموجب
فان الامكان للممكن ضروري والا لجاز ان ينقلب الممكن واجبا او ممتنعا والاحتياج في
امكانه الى سبب فلا بد من المؤثر اما في حاصل وهو محال او في متجدد فالحاجة به دون
الباقي فلا معنى للتأثير … دوام الاثر بدوام مؤثره اقول الحكم الرابع للامكان
ان الممكن يستلزم الاحتياج الى المؤثر حالة بقائه لان علة حاجة الممكن الى المؤثر هو الامكان
والامكان حالة بقاء الممكن باق فيكون حالة بقاء الممكن الاحتياج الى المؤثر باقيا
وانما قلنا الامكان حالة بقاء الممكن باق لان الامكان للممكن ضروري لانه لو لم يكن
الامكان للممكن ضروريا لجاز انفكاك الامكان عن الممكن فيصير الممكن واجبا او
ممتنعا فيلزم الانقلاب وانه محال واذا كان الامكان للممكن ضروريا لاحتاج الممكن في امكانه
الى سبب لان كون الممكن في ذاته ممكنا بدلا من واجبا او ممتنعا … لا يجوز ان يكون الممكن
حالة البقاء محتاجا الى المؤثر لانه لو احتاج حالة البقاء الى المؤثر فلا يخلو اما ان يكون
للمؤثر اثر في الممكن حالة البقاء او لا يكون فان لم يكن للمؤثر اثر في الممكن حالة البقاء
لا يكون هناك اثر لامتناع حصول الاثر بدون التأثير وان لم يحصل منه اثر كان مستغنيا
عن المؤثر فلا يكون محتاجا الى المؤثر هذا خلف وان كان للمؤثر اثر في الممكن حالة البقاء
وان لم يستدع حصول اثر فالاثر الحاصل منه اما ان يكون هو الوجود الذي كان
حاصلا قبل ذلك وهو محال لامتناع تحصيل الحاصل واما ان يكون الاثر امرا متجددا فالحاجة
لاجل الامر المتجدد لا الباقي فلا يكون الحاجة للباقي هذا خلف اجاب المصنف
رحمه الله بان المراد بالتأثير حالة البقاء دوام الاثر بدوام المؤثر ولا يلزم تحصيل الحاصل
ولا استغناء الباقي وهذا الجواب مبني على تفسير التأثير بانه … والحق ان يقال
في الجواب ان المؤثر حال البقاء يفيد اثرا ليس هو الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك بل
امرا متجددا هو بقاء الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك وبه صار باقيا فلا يلزم

ان لا يكون باثره في الباقي حتى يلزم تحصيل الحاصل والفرض ان الثاني من الوجهين الاول المصنف يضعف
البقاء اي الاستمرار فلا يلزم من تاثيره في استمراره بعد عدم الوجه الاول عدم تاثيره في
الوجه الاول للمصنف بالبقاء لان عدم تاثيره في المطلق لا يستلزم عدم تاثيره في المقيد
قال الرابع في القدم وهو ينافي تاثير المختار لانه مسبوق بقصد مقارن لعدم الاثر
لان القصد الى ايجاد الموجود محال والحكماء انما اسندوا العالم مع اعتقاد قدمه الى الصانع
لاعتقادهم انه موجب والمتكلمون اتفقوا على نفي ما سوى ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة
وان انكروا قدم الصفات قالوا به في المعنى لانهم اثبتوا احوالا خمسة الاول لها هي الوجوبية و
الحيية والعالمية والقادرية والالوهية وهي حالة اثبتها ابو هاشم علة للاربع مميزة للذات

اقول المبحث الرابع في القدم والقدم ينافي تاثير الفاعل المختار لان تاثير الفاعل المختار
مسبوق بالقصد والاختيار والقصد انما يكون الى شيء مقارن لعدم الاثر لان القصد الى الحاصل والموجود
محال لانه يكون تحصيلا للحاصل والمعنى المعدوم الذي توجه القصد الى تحصيله وجوده يكون
حادثا لانه حدث بعد العدم فالمختار يستلزم حدوث الاثر وعدم الاثر يستلزم حدوث فالقدم
الاثر ينافي تاثير المختار لان ما ينافي اللازم ينافي الملزوم قوله والحكماء انما اشارة الى جواب دخل
مقدر تقرير الدخل ان الحكماء مع اعتقادهم ان العالم قديم اسندوه الى الصانع فلا يكون القدم
منافيا لتاثير الفاعل تقرير الجواب ان الحكماء انما اسندوا العالم مع اعتقادهم قدمه الى الصانع
لاعتقادهم ان صانع العالم موجب لا مختار حتى لو اعتقدوا الى الصانع كونه فاعلا مختارا
كونه موجبا للعالم القديم ... على جواز استناد القديم الى الموجب
واستناده الى الفاعل المختار والحكماء كلهم ... على ان الله تعالى ليس الا بالمعنى
الذي ... المتكلمون لاختياره ثم المتكلمون اتفقوا على نفي القديم ما سوى ذات الله
وصفاته قوله والمعتزلة وان انكروا قدم الصفات اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير الدخل
انكم ادعيتم اتفاق المتكلمين على نفي القديم ما سوى ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة من
المتكلمين وهم ينكرون قدم الصفات فلا يكون القائم على نفي القديم ما سوى الله
وصفاته تقرير الجواب ان المعتزلة وان انكروا قدم الصفات قالوا به في المعنى لان المعتزلة
اثبتوا احوالا خمسة الاول لها هي الوجوبية والحيية والعالمية والقادرية والالوهية وهي
اي الالوهية حالة خامسة اثبتها ابو هاشم علة للاحوال الاربع مميزة للذات الذات الباري

لسائر ... الذوات

الذوات في الذات وعبارتنا بصفة الالوهية **فالمراد** انه تقول اهل السنة لا يعترفون
باثبات القدماء لان القدماء عبارة عن اشياء متغايرة كل واحد منها قديم وهم لا يقولون
بالتغاير الا في الذوات اما في الصفات فلا يقولون بالتغاير ولا في الصفات مع الذات
على ما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري والمعتزلة يفرقون بين الثبوت والوجود ويقولون
بوجود القدماء والاحوال الخمسة فقال ابو هاشم رحمه فانه علل الوجوبية والحيية
العالمية والقادرية بحالة خامسة هي الالوهية والمتكلمون لو دلوا على نفي القدماء منها
بيان ان كل ممكن محدث وكما يدل على حدوث ما سوى الله تعالى **قال** الخامس في
الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم وقد يفسر بالحاجة الى الغير ويسمى حدوثا ذاتيا
فان الحكماء الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم مادة ومدة اما الاول فلان امكان
الحادث موجود قبله فيكون له محل غير الحادث وهو المادة واما الثاني فلان عدمه قبل
وجوده وعدم القبلية ليست بالعدم القار ثبوت والتشرف والمكان فهي بالزمان اجيب
عن الاول بان الامكان عدمي وعن الثاني بان القبلية قد تكون بغيره كتقدم بعض اجزاء اليوم
اقول المبحث الخامس في الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم ويسمى حدوثا
زمانيا وقد يفسر الحدوث بالحاجة الى الغير ويسمى حدوثا ذاتيا وكل ممكن موجود فهو حادث
ذاتيا لان كل ممكن موجود يستحق ... بالذات على وجوده وذلك
لان الموجود موجود بالغير والموجود بالغير لو اعتبر ذاته من حيث هي منفردة
عن الغير لم يستحق الوجود لانه يستحق اللاوجود فان الاوجود ان كان بالغير واما وجوب
هو بحسب الغير فلا يستحقه وجوده من ذاته ووجوده من الغير فيكون لا استحقاقه الوجود
الذي هو حال من ذاته قبل الوجود الذي هو حال عن غيره مع قبله بالذات لان ارتفاع
حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته لان حال الشيء بحسب ذاته لازم لذاته وارتفاع
اللازم يستلزم ارتفاع الملزوم وارتفاع الذات يستلزم ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الغير
واما ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الغير لا يستلزم ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الذات فيكون
وجود الممكن الموجود بالغير مسبوقا بلا استحقاقه الوجود سبقا ذاتيا ولا استحقاقيه الوجود
عدم الوجود فيكون وجود كل ممكن موجود بالغير مسبوقا بغيره سبقا ذاتيا وهذا هو الحدوث
الذاتي فكل ممكن موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا واما ان الحكماء الحدوث بالمعنى الاول

وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم المسمى بالحدوث الذاتي يستدعي العدم مادة . ومنها اما الاول
وهو كون الحادث يستدعي العدم مادة فلان امكان الحادث موجود قبل وجوده . وهو كون الحادث
فلان كان قبل وجوده ممكن الوجود لانه لو لم يكن قبل وجوده ممكن الوجود لزم ان يكون قبل وجوده
واجب الوجود او ممتنع الوجود ضرورة انحصار الشيء في هذه الثلاثة فان الشيء احدها يلزم
ان يتحول الى احد الاخرين فيلزم انقلاب الامكان الذاتي وجوده حاصلا قبل وجوده . وليس ذلك
الامكان قدرة القادر عليه لان الشيء كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه
والشيء لا كون عدم المحال مقدورا عليه كونه ممكنا في نفسه فلو كان الامكان قدرة القادر عليه
لكان اوله امتناع المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه بعد ما قيل انه غير مقدور عليه لانه
غير مقدور عليه وانه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه وهذا هذر فقد بان ان الامكان غير
كون القادر عليه قادرا عليه وليس الامكان مما يعقل بنفسه لكان وجوده في موضوع بل هو
اضافي يكون للشيء بالقياس الى وجوده كالابوة للجسم يكن الا بوجوده بالقياس الى غيره
من شيء اخر كالاعداد للجسم يكن الا بعد ابيض فيكون الامكان امرا معقولا بالقياس
الى شيء اخر هو اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعات فـ
فالحادث يتقدمه امكان وجوده وموضوع وذلك الامكان نوع للموضوع بالنسبة الى وجود
وكل حادث فيه لموضوع وجود والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض
وموضوع بالقياس الى الحادث لان كان الحادث عرضا فمادة بالقياس الى الحادث ان
كان الحادث جوهرا او انا فالحادث مسبوق بمادة . ولان الموضوع هو الجسم الا ... الجسم
عن المادة واما الثاني وهو ان امكان الحادث يستدعي العدم فلان الحادث علته قبل وجوده
والقبلية بالذات يتخصص في خمسة الاول القبلية بالعلية وهي قبلية المؤثر الموجب على معلوله
كعلية حركة الاصبع على حركة الخاتم الثاني القبلية بالطبع وهو كون الشيء بحيث يحتاج اليه شيء اخر
ولا يكون موثرا موجبا له كقبلية الواحد على الاثنين وهو لا يشترك في معنى واحد وهو القبلية
بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى الاخر في الحصول ولا يكون الاخر محتاجا الى
ذلك الشيء فالمحتاج اليه هو قبل بالذات ثم ان علو لها ان يكون المحتاج اليه ... مستقلا
بالعلية . فيعطي وجود المحتاج او لا فالمحتاج اليه بالاعتبار الاول قبل بالعلية
وبالاعتبار الثاني قبل بالطبع الثالث القبلية بالزمان وهو ان يكون المتقدم قبل المتاخر
قبلية

اذ ع

الامع

قبل الجامع المقل فيها في العدد كقبلية الاب على الابن الرابع القبلية وهو ان يكون الترتيب معتبرا فيها
والرتبة اما حسية كقبلية الامام على المأموم او عقلية كقبلية الجنس على النوع اذا ابتدئ من جانب
الاعلى الخامس القبلية بالشرف كقبلية العالم على المتعلم فاقسام التقدم محصورة في هذه الخمسة
والحصر استقرائي وقبلية عدم الحادث على وجوده ليست بالعلية ولا بالطبع لان عدم الشيء
ليس علة لوجوده . ولا بالشرف لان العدم ليس له شرف بالنسبة الى الوجود . ولا بالرتبة
لانها اما وضعية وليس للعدم الحادث وضع وامكان واما طبيعية وليس في طبع عدم الحادث
ان يكون قبل مع ... بالزمان فثبت ان الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم ... واجيب
عن الاول بان الامكان عدمي فلا يستدعي محل وجود الحادث ... موجود في الخارج
وقولهم ان الامكان امر عقلي متعلق بشيء خارجي من حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس موجودا في
الخارج او ليس ... هو امكان الامكان وجود في الخارج والعلاقة بذلك الشيء يدل على وجود
ولكن الحسي في الخارج وهو موضوع ... واجيب بانه لا نسلم انه تسبب تعلقه بالشيء الخارجي يدل على
وجود موضوعه في الخارج ... في الخارج فتعلق واما ... الذهني
فلا ... قيل امكان الحادث لا يجوز ان يكون فيه لان الحادث قبل وجوده . ممتنع ان يكون محلا للشيء
ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لان صفة الشيء لا يكون حالا في غيره ...
الحادث قبل وجوده حالا في موضوع فاذا كان امكان الحادث ... متعلق بالموضوع
كان امكان وجوده ايضا متعلقا بالموضوع فيكون صفة الموضوع من حيث هو متعلق به
وصفة الحادث من حيث ان الامكان الوجود بالقياس اليه ولما كان وجود الحادث لم يكن
الا متعلقا بالغير لم يمتنع ان يقوم امكانه بذلك الغير والفاعل ان يقولوا لا يجوز ان يكون محله
امكان الحادث الموضوع باعتبار انه قابل له لم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث الفاعل
باعتبار انه فاعل له هذا اولى لان نسبة الفاعل الى وجود المعلول اقوى من نسبة القابل الى
وجوده . الجواب لو كان الامكان قائما بالفاعل لكان الامكان ... بكون الامكان
عبارة عن قدرة القادر لا نسلم كون الامكان قائما بالفاعل بمعنى ان يكون عين قدرة القادر
فان ... الفاعل بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث ... قادرا عليه لا كونه قادرا عليه معلل
بكونه بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث . واجيب عن الثاني وهو ان الحدوث بالمعنى الاول
يستدعي تقدم ... بان القبلية غير منحصر فيما ذكرتم بان القبلية لا يكون لغيره لكونه ...

بالوقيه ع

القليم ع

كقبلية بعض اجزاء الزمان على البعض فانها ليست بالزمان او بعه الا تكون للزمان زمان
اخر ولا بالعلية وليس بعض اجزاء الزمان علة لبعض ولا بالطبع كذلك ولا بالشرف ولا بالرتبة
لانها اما وضعية وليس للزمان وضع واما طبيعية وليس في طبع اجزاء الزمان ان تكون قبل بعض
هذا ما قالوه والحق ان قبلية بعض اجزاء الزمان على بعض قسم خامس القبلية الزمانية لان
القبلية الزمانية لا يعني الا ان يكون كل من القبل والبعد في زمان غيرهما بل القبلية الزمانية
يعني الا يكون القبل مع البعد فالقبل لا يجامع البعد واجزاء الزمان بعضها بالنسبة
الى البعض كذلك لكون قبلية بعضها على البعض بالزمان لكن ليس لزمان زائد على القبل
بالزمان هو نفس القبل والعاجوز ان يكون قبلية بعض اجزاء الزمان على البعض بالرتبة
فان الامس قبل اليوم بالرتبة اذا ابتدى من طرف الماضي والعكوس ان الحال في الجواب
ان اراد بكون عدم الحادث قبل وجوده بالزمان كونه قبله بزمان موهوم مفروض فمسلم
وان اراد به كونه قبله بزمان محقق موجود فممنوع وما ذكرتم في بيانه لا يفيد ذلك قال
الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وفيه مباحث الاول في حقيقتها الوحدة كون الشيء بحيث
لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية والكثرة ما يقابلها ثم الوحدة مغايرة للوجود والماهية
فان الكثير من حيث هو كثير موجود وانسان وليس بواحد وكذا الكثرة وثابتة في الخارج لانها
جزء من الواحد الموجود والا لما كانت عدما لكانت عدم الكثرة والكثرة مجموع الوحدات
العدمية فتكون النقيضان عدميين وهو محال فالوحدة وجودية والكثرة مجموع الوحدات
فتكون وجودية ايضا وعورض بان الوحدات لو وجدت لكانت متشاركة في كونها وحدات
ومتمايزة بخصوصيات فتكون لها وحدات ويلزم التسلسل والحق ان الوحدة والكثرة من
الاعتبارات العقلية اقول لما فرغ من الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم
والحدوث شرع في الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وذكر فيه مباحث الاول في حقيقة
الوحدة والكثرة والثاني في اقسام الواحد والثالث في اقسام الكثير البحث الاول في حقيقة
الوحدة والكثرة الوحدة لا يمكن تعريفها بحسب الحقيقة لانها اظهر الاشياء وكذا الواحد ان شاء واحدا يعرف
الانسان او زيد او عمرو ... الى الكناية والتعريف اللفظي وذكر المصنف رحمه الله
بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة الا ايراد ... فالوحدة هو كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور
متشاركة في الماهية بعد ما قلنا ان الوحدة هو كون الشيء بحيث لا يكثر ضرورة فقد اخذنا الكثرة في

تعريف الوحدة

الوحدة والكثرة لا يمكن تعريفها الا بالوحدة لان الوحدة جزء الكثرة ومنها وجودها وماهيتها
ولهذا اي لاجل ان تعريف الكثرة بها يستعمل فيه الوحدة مثل الكثرة هي المجتمع من الوحدات
والكثرة ما يعد بالواحد ... الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة لانها مبدء الكثرة والعقل
يعرف المبدء اولا والتعريف الثاني وذكر ثانيا ان الوحدة الحقيقية هو كون الشيء بحيث لا ينقسم
اصلا كالواجب والنقطة والوحدة الاضافية هو كون الشيء بحيث ينقسم لكن لا ينقسم الى امور
متشاركة في الماهية كالانسان الذي ينقسم الى اليد والرجل والرأس فان هذه الامور غير متشاركة
في تمام الماهية واما ما ينقسم الى الامور المتشاركة في الماهية كالجماعة المنقسمة الى افراد متشاركة
في الماهية لكونه كثرة ليس بواحد بل هو الكثرة المقابلة للوحدة فالكثرة هو كون الشيء بحيث ينقسم
الى الامور المتشاركة في الماهية كالجماعة المذكورة ثم الوحدة مغاير للوجود وللماهية لانها
لو كانت عين الوجود او الماهية لكان مفهوم الواحد من حيث هو واحد مفهوم الموجود من
حيث هو موجود او مفهوم الانسان من حيث هو انسان وليس كذلك فان الكثير من
حيث هو كثير موجود وانسان وليس بواحد من حيث هو كثير والا لكان يعرض له الواحد ايضا
او لكان الكثرة انما كثرة واحدة وكذا الامر من حيث هو كثرة وكذا الكثرة مغايرة للوجود والماهية
لانها لو كانت عين الوجود او عين الماهية لكان مفهوم الكثير من حيث هو كثير مفهوم
الموجود من حيث هو موجود او مفهوم الانسان من حيث هو انسان والوحدة ثابتة في
الخارج لان الوحدة جزء من الواحد الموجود وجزء الموجود موجود ولان الوحدة لو كانت
عدمية لم تكن عدما مطلقا بل عدما مضافا فلا يجوز ان تكون عدما لغير الكثرة لان عدم غير
الكثرة يجوز ان يجتمع مع الوحدة والكثرة فيلزم اجتماع المتقابلين وهو محال والا لم تكن عدما
لغير الكثرة فتعين ان يكون عدما للكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية فتكون عدمية فيكون
النقيضان اي الوحدة والكثرة عدميين وهو محال لانه يجب ان يكون احد النقيضين وجوديا
او لانه ارتفاع النقيضين العدميين ثبت ان الوحدة وجودية والكثرة مجموع الوحدات الوجودية
فتكون الكثرة ايضا وجودية والجواب عن الاول انه لا يلزم من كون الموجود مجموع
المركب من الواحد الموجود ولا نعلم ان الواحد الموجود ... بل لم لا يجوز ان يكون الوحدة التي
هي جزءها ... الا ان الواحد الموجود يعرض للواحد ... موجود والجزء لا يلزم
ان الوحدة جزءه ... والجواب عن الثاني انه يجوز ان تكون النقيضان

عدميين على ان الوحدة ليست سلب الكثرة فانه لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات
وعورض الدليل الدال على ان الوحدة وجودية بان الوحدات لو كانت موجودة لكانت
مشاركة لسائر الوحدات في مطلق الوحدة ومتميزة بخصوصيات فيكون للوحدات وحدات ويعود الكلام
الى وحدات الوحدات ويلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة وهو محال والحق ان الوحدة
والكثرة ليستا من الموجودات العينية بل هما من الاعتبارات العقلية اما الوحدة فلانها
لو كانت موجودة عينا لكانت شيئا واحدا من الاشياء فلها وحدة ولوحدتها وحدة ويلزم
التسلسل في الامور المترتبة الموجودة بخلاف ما اذا كانت من الاعتبارات العقلية يعقلها العقل عند
عدم الانقسام الى امور متشاركة في الماهية واما الكثرة فلانها تكون حاصلة من الوحدات
التي هي اعتبارية قال فيخ الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها اذ ليس احديهما عدم الاخرى
ولا ضدها ولا مضايفة لها لتقوم الكثرة بها بل لكونها مكيال الكثرة وهو لها عرض لها
اقول الوحدة تقابل الكثرة لامتناع اجتماعهما في موضوع من جهة واحدة لكن الوحدة
لا تقابل الكثرة لذاتها بل بالعرض اما ان الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها فلانها ليس بين
جنس الوحدة والكثرة تقابل باحد اقسام التقابل الاربعة تقابل السلب والايجاب
وتقابل العدم والملكة وتقابل التضاد وتقابل التضايف اما تقابل الايجاب والسلب
فلان الوحدة مقومة للكثرة والشيء ما هو مقابل بالايجاب والسلب لا يقوم لمقابله واما
تقابل العدم والملكة فلان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها والملكة لا تكون
موجودة في العدم حتى يكون العدم ما ليس من ملكات ... فلا تكون الوحدة ملكة للكثرة
لا تكون الملكة مع الكثرة او الملكة لا تتركب من اعدامها فلا يكون بينهما تقابل العدم والملكة المصنف
رحمه الله نفى تقابل الايجاب والسلب والعدم والملكة عن الوحدة والكثرة بوجه واحد وهو ان
كلا من تقابل السلب والايجاب والعدم والملكة يقتضي ان يكون احد المتقابلين عدم الاخر
وليس احدهما اي الوحدة والكثرة عدم الاخرى واما تقابل التضاد والتضايف فلان الوحدة
ليست ضدا للكثرة ولا مضايفة لها لان الكثرة متقومة بالوحدة والشيء من الضد والمضايف متقوم
بالاخر ومما يدل على ان الوحدة ليست بضد للكثرة ان شرط الضدين ... موضوعهما
وموضوع الوحدة عين موضوع الكثرة ومما يدل على ان الوحدة ليست مضايفة للكثرة ان الكثرة
لا تعقل ماهيتها بالقياس الى الوحدة وان كان تعقل ماهيتها بالوحدة فانه فرق بين
ان

بين ان تعقل الشيء بالقياس الى غيره وبين ان يعقل به والمعتبر في التضايف هو الاول والوحدة
انما تعقل بالقياس الى الكثرة وشرط التضايف ان يكون تعقل كل من المتضايفين بالقياس
الى الاخر واما ان الوحدة تقابل الكثرة بالعرض فلان الوحدة مكيال الكثرة والكثرة مكيلة
بها والمكيال مقابل للمكيل تقابل التضايف لان المكيل بالنسبة الى تعقل المكيال فانا نعقل المكيل
بالقياس الى تعقل المكيال وبالعكس والمكيالية والمكيلية خارجتان عن حقيقة الوحدة والكثرة عارضتان
لهما فالتقابل بين الوحدة والكثرة باعتبار عروض المكيالية والمكيلية قال الثاني في اقسام
الوحدات الواحد ان منع نفس مفهومه من الحمل على كثيرين فهو الواحد بالشخص والا فمع تغايره
من وجه كثير من وجه فجهة الوحدة ان كانت نفس الماهية فهو الواحد بالنوع وان كانت جزءا منها فهو
الواحد بالجنس او بالفصل وان كان خارجا عنها فهو الواحد بالعرض اما بالمحمول كاتحاد القطن والثلج
في البياض او بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك في الانسان والواحد بالشخص ان لم يقبل القسمة
اصلا فان لم يكن له مفهوم سواه فهو الوحدة وان كان له مفهوم سواه فاما ان يكون ذا وضع
فهو النقطة او لا يكون فهو المفارق وان قبلها وتشابهت اجزاؤه فهو الواحد بالاتصال
والا فالاجتماع والواحد بالاتصال المقدار بل مثلا فيكون عند حد مشترك كخطي الزاوية
فلا تزم ... يلزم حركة احدهما حركة الاخر والثاني الواحد بالاجتماع ... جميع ما
... فهو الواحد التام وان لم يحصل فهو الواحد الغير التام والتام اما طبيعي او وضعي
او صناعي كزيد ودرهم وبيت ثم الاتحاد بالنوع يسمى مماثلة وبالجنس مجانسة وبالعرض
ان كان في الكم يسمى مساواة وان كان في الكيف يسمى مشابهة وان كان في الاضافة يسمى مناسبة
وان كان في الشكل يسمى مشاكلة وان كان في الوضع يسمى موازاة وان كان في الاطراف يسمى
مطابقة اقول المبحث الثاني في اقسام الوحدات الواحد ان منع نفس تصور مفهومه عن حمله
على كثيرين فهو الواحد بالشخص كهذا الانسان والا فمع نفس تصور مفهومه عن حمله على كثيرين
فهو واحد من وجه كثير من وجه لامتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا
وكثيرا فجهة الوحدة ان كانت نفس ماهية تلك الكثرة فهو الواحد بالنوع كافراد الانسان فانه
ماهية واحدة وهو الانسان وجهة كثرتها الاشخاص وجهة الوحدة نفس ماهية تلك الكثرة
وهي مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو وان كانت جهة الوحدة جزءا من اجزاء
ماهية الكثرة فهو الواحد بالجنس ان كانت جهة الوحدة مقولة في جواب ما هو على كثيرين مختلفين
بالحقيقة

والا لم يكن جهة الوحدة مقولة على كثرته بحمله المحقق في جواب ما هو فهو الواحد بالنوع والاول
كالانواع الحيوانية المتحدة بالجنس وهو الحيوان والثاني كافراد الانسان المتحدة بالفصل وهو الناطق
وان كانت جهة الوحدة خارجة عن ماهية الكثرة فهو الواحد بالعرض والواحد بالعرض اما بالمحمول
كاتحاد القطن والثلج في البياض واما واحد بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك في الانسان
ثم الواحد بالشخص ان لم يقبل القسمة اصلا فان لم يكن له مفهوم سوى كونه بحيث لا ينقسم الى امور
مشاركة له في الماهية فهو الوحدة وان كان له مفهوم سواه فاما ان يكون ذا وضع فهو النقطة او لا وضع
فهو المفارق كالنفس والعقل وان كان الواحد بالشخص قابل القسمة فاما ان يتشابه اجزاؤه في
الحقيقة فهو الواحد بالاتصال كالجسم البسيط والمقادير اي الخط والسطح والجسم التعليمي والا لم
يتشابه اجزاؤه في الحقيقة فهو الواحد بالاجتماع كالشخص الانساني المنقسم الى اعضائه وقد يقال
الواحد بالاتصال لمقدارين متلاقيين عند حد مشترك كضلعي الزاوية وقد يقال الواحد بالاتصال
لمقدارين متلازمين طرفاهما بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الاخرى كعضدين مثلا يتلازم
طرفاهما بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الاخر وايضا الواحد بالشخص ان حصل له جميع ما يمكن له
فهو الواحد التام والا لم يحصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد الغير التام والتام اما طبيعي كزيد او
وضعي كدرهم او صناعي كبيت والوحدة في الوصف العرضي والذاتي تغاير اساميها وهي تتغاير
المضاف فان الاتحاد في النوع كاتحاد زيد وعمرو في الانسانية يسمى مماثلة وفي الجنس كاتحاد الانسان
والفرس في الحيوانية يسمى مجانسة وبالعرض ان كان في الكم كاتحاد ثوبين في الطول يسمى مساواة
وان كان في الكيف كاتحاد الجسمين في اللون نحو الانسان الابيض والفرس الابيض يسمى مشابهة
وان كان في المضاف كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر يسمى مناسبة وان كان في الشكل كاتحاد
النار والهواء في الكرية يسمى مشاكلة وان كان في الوضع بان لا يختلف البعد بينهما كاتحاد محدب
كل فلك وسطح مقعر يسمى موازاة وان كان في الاطراف كاتحاد طاسين في الاطراف فانه
عند انكباب احدهما على الاخر لالتقاء اطرافهما يسمى مطابقة **قال** الثالث في اقسام الكثير كل شيئين
فهما متغايران وقال مشايخنا الشيئان ان استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن
انفكاك احدهما عن الاخر فهما غيران والا فصفة وموصوف او كل وجزء كذا قالوا
الصفة مع الذات لا هو ولا غيره وعلى الاصطلاح الاول فالغيران ان اشتركا في تمام الماهية
فمثلان والا فمتخالفان متلاقيان ان اشتركا في موضوع كالسواد والحركة فانهما يعرضان

الجسم متساويان

الجسم متساويان ان صدق كل واحد على ما يصدق عليه الاخر ومتداخلان ان صدق احدهما
على بعض ما يصدق عليه الاخر فان صدق الاخر على جميع افراده فهو الاعم مطلقا والا فكل منهما اعم
من الاخر من وجه واخص من وجه واما متباينان ان لم يجتمعا في الموضوع معا فاما ان امتنع
اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد فان كانا وجوديين فان امكن تعقل احدهما
بالذهول عن الاخر فمتضادان كالسواد والبياض وان لم يكن فمتضايفان كالابوة والبنوة وان
كان احدهما وجوديا والاخر عدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالوجودي
بحسب شخصه او نوعه او جنسه فعدم وملكة حقيقيان وان اعتبر وجود الموضوع في وقت
يمكن اتصافه به فملكة وعدم مشهوران وان لم يعتبر فسلب وايجاب **اقول** لما فرغ من المبحث الثاني
في اقسام الوحدات شرع في المبحث الثالث في اقسام الكثير كل شيئين فهما متغايران وقال مشايخنا
اي مشايخ اهل السنة الشيئان ان كان كل واحد منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك كل واحد منهما
عن الاخر بان لا يكون احدهما قائما بالاخر ولا متقوما به فهما غيران كالاب والابن فانه يستقل
كل واحد منهما بالذات بحيث يمكن انفكاك كل منهما عن الاخر فان الاب والابن وان لم يمكن انفكاك
احدهما عن الاخر بحسب وصف الابوة والبنوة لكن يمكن انفكاك كل منهما عن الاخر بحسب
الذات والا اي وان لم يستقل كل منهما بالذات بحيث يمكن انفكاك كل منهما عن الاخر فان كان
احدهما قائما بالاخر فهو الصفة والموصوف فالقائم هو الصفة والمقام به هو الموصوف كالسواد
مع الجسم وان كان احدهما متقوما بالاخر فهما الكل والجزء كالانسان والحيوان فانه لا يمكن انفكاك
كل منهما عن الاخر واحدهما وهو الحيوان مقوم للاخر وهو الانسان فالانسان هو الكل
والحيوان هو الجزء ولهذا الاصطلاح قال مشايخنا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره اما انها ليست هو
فظاهر واما انها ليست غيره فلان الصفة تابعة بالذات وعلى الاصطلاح الاول وهو
ان كل شيئين متغايران فالغيران ان اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان كزيد وعمرو فانهما
اشتركا في تمام الماهية التي هي الانسان والا اي وان لم يشترك الغيران في تمام الماهية
فهما متخالفان ثم المتخالفان متلاقيان ان اشتركا في موضوع كالسواد والحركة فانهما يعرضان
الجسم والجسم موضوع لهما او في محمول على الجسم بالاشتقاق او بالمواطاة على الموضوع
ثم المتلاقيان متساويان ان صدق كل واحد منهما على كل ما يصدق عليه الاخر كالانسان والناطق
ومتداخلان ان صدق احدهما على بعض ما يصدق عليه الاخر من غير ان يصدق الاخر ايضا

استقلال

۱۷۸

على بعض فان صدق الآخر على جميع أفراده فالصادق على جميع أفراد الآخر أعم مطلقا والذي
لم يصدق إلا على بعض الآخر أخص مطلقا كالحيوان مع الإنسان فان أحدهما وهو الإنسان
يصدق على بعض الآخر وهو الحيوان والحيوان يصدق على جميع أفراد الإنسان فالحيوان
أعم مطلقا والإنسان أخص مطلقا وإلا أي وإن لم يصدق أحدهما على جميع أفراد الآخر بل كان
كل منهما يصدق على بعض ما يصدق عليه الآخر فكل منهما أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه
كالحيوان والأبيض والمتخالفان متباينان إن لم يشتركا في الموضوع ثم المتباينان متقابلان
إن امتنع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد وقيدنا بوحدة الموضوع
والزمان ليندرج فيه تقابل التضاد فإنه لا يمتنع اجتماع الضدين في موضوعين ولا في موضوع واحد
في زمانين واعتبر وحدة الجهة ليندرج فيه تقابل المتضايفين فإنه يمكن عروضهما لشخص واحد
في زمان واحد لكن من جهتين أي من جهة كالأب والابن فإن الأبوة والبنوة تعرضان لشخص
واحد لكن من جهتين والتقابل أربعة أنواع تقابل التضاد وتقابل التضايف وتقابل العدم والملكة
وتقابل السلب والإيجاب وجه الحصر أن المتقابلين إما وجوديان أو أحدهما وجودي والآخر عدمي
فإن كان المتقابلان وجوديين ولا يمكن تعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر فهما ضدان
كالسواد والبياض والتقابل بينهما تقابل التضاد وإن لم يمكن تعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر
فهما متضايفان والتقابل بينهما تقابل المتضايفين كالأبوة والبنوة وإن كان أحد المتقابلين وجوديا
والآخر عدميا فإن اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالوجودي بحسب شخصه كالأمرد
بالنسبة إلى اللحية أو بحسب نوعه كعدم اللحية عن المرأة أو بحسب جنسه كعدم البصر
بالنسبة إلى العقرب فالعدم والملكة متقابلان وإن اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالأمر
الوجودي في وقت فالتقابل تقابل العدم والملكة كعدم اللحية عن إنسان في
سن من شأنه اللحية وإلا لم يعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالأمر الوجودي لا بحسب شخصه
ولا بحسب جنسه ولا في وقت فالتقابل تقابل السلب والإيجاب كقولنا زيد بصير وليس
ببصير وتقابل السلب والإيجاب راجع إلى القول أو العقد أي يكون تقابلهما فيهما إنما هو في
القول كما ذكر والعقد والتصور كما مر ولا يخفى أن المتقابلين في تقابل السلب والإيجاب
في الخارج فإنه ليس في الخارج هو لهذا أو ليس بهذا بل هما من العقود العقلية الواردة على ما
في العقل من النسبة الثبوتية أو القول الدال عليها **فإن قلت** الإيجاب والسلب كما يكونان من

بين قضيتين يكونان بين مفردين كالفرس واللافرس فلا يكون تقابل الإيجاب والسلب راجعا إلى
القول أو العقد **أجيب** بأنه ما لم يعتبر صدق الفرس واللافرس على موضوع واحد لم يتصور
التقابل بينهما فيكون راجعا إلى القول أو العقد **فإن قلت** لا نسلم انحصار التقابل في الأربعة لجواز
أن يكون التقابل بين عدميين **أجيب** بأن العدميين لا تقابل بينهما لأن العدم المطلق
لا يقابل العدم المطلق لامتناع كون الشيء مقابلا لنفسه ولا العدم المضاف لكونه مجتمعا معه والعدم
المضاف لا يقابل العدم المضاف لصدقهما على كل موجود هو غير الموصوف بالملكتين اللتين هما عدماهما
فإن قلت التقابل بين العدميين واقع كتقابل العمى واللاعمى فإنه لا يجوز اجتماعهما في موضوع
واحد في زمان واحد من جهة واحدة **أجيب** بأن اللاعمى الذي هو سلب العمى إما يكون
رفعا للعمى وإما رفع العمى بأنها عدم البصر أو بعدم قابلية الموضوع فإن كان الأول يكون
سلب عدم البصر هو نفس البصر فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا اعتبار بحرف السلب
في اللاعمى وإن كان الثاني يكون اللاعمى عبارة عن سلب قابلية المحل فيكون التقابل بينهما
تقابل الإيجاب والسلب فلم يتحقق بين العدميين **فإن قلت** الحكماء اشترطوا في الضدين أن يكون
بينهما غاية الخلاف فلا ينحصر تقابل الوجوديين في اللذين يمكن تعقل أحدهما مع الذهول
عن الآخر في تقابل الضدين فإن بين السواد والحمرة تقابلا مع صدق التعريف عليه
أجيب بأنهم اشترطوا في التضاد الحقيقي أن يكون بين الوجوديين اللذين يمكن
تعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر تقابل وبينهما غاية الخلاف لا في التضاد المشهوري
ويجوز أن يكون الأمران الوجوديان يمكن تعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر أعم من
أن يكون بينهما غاية الخلاف أو لا يكون بينهما غاية الخلاف فالانحصار إنما هو بالنسبة إلى التضاد
المشهوري **فإن قلت** إن اشترط في تقابل العدمي والوجودي أي تقابل العدم والملكة أن يكون
العدمي عدم الوجودي عما من شأنه يوجد تقابل غير تقابل العدم والملكة وغير تقابل الإيجاب و
السلب كتقابل الملزوم وعدم اللازم وإن لم يشترط يكون هذا التقابل من السلب والإيجاب
وإن لم يشترط موضوع قابل مع أنه ليس كذلك لجواز ارتفاعهما وامتناع ارتفاع السلب والإيجاب
على أنهم صرحوا بأن العدمي في هذه القسمة يجب أن يكون عدم الوجودي **أجيب**
بأن وجود الموضوع بمعنى التقابل وجود الملزوم وعدم اللازم لم يتصور تواردهما على
موضوع واحد لأن موضوع عدم اللازم مباين لموضوع الملزوم فكيف يكونان من قسم المتقابلين

عدم التقابلين قال قبل السواد من حيث انه ضد البياض مضاف قلنا المضاف
حينئذ السواد لا معروض التقابل تحت المضاف لكنه يكون المضاف تحته قلنا المضاف تحته
ما صدق عليه التقابل وهو اعم لصدقه على الضد والايجاب والسلب تحته التقابل او كلاهما
لا الذات وحدها اقول قبل السواد من حيث انه ضد البياض مضاف الا انه ما تحت وجود الملكي
بمعنى كل منهما مع الذهول عن الاخر لان الضدية من الامور الاضافية فلا يكون تقابل الضد
مساو عدم تقابل التضايف لان المضاف حينئذ السواد لا السواد فان السواد يعقل الى ذاته
ضد البياض من حيث انه ضد البياض مع تكرر عروض التضاد لذات السواد والبياض فرض
التضايف بحسبهما ان مفهوم الضد العارض لذاتيهما المحمول على كل منهما او عروض التضايف
لمجموع الذات الموصوفات فهذا التقابل تحت المضاف لان التقابل امر وجودي لا يمكن
تعقله مع الذهول عن المقابل الاخر الذي هو امر وجودي لكنه يكون المضاف مندرجا
تحت التقابل لانه لا يصح الا يكون كل منهما اعم من الاخر مطلقا لان المضاف تحته ما صدق عليه
التقابل لا تحت الذات التي صدق عليه التقابل وما صدق عليه التقابل اعم من المضاف لصدقه
على الضد وغيره وتحت المضاف التقابل او الذات المقيد بكونه مقابلا والاعم الا يكون
الشيء باعتبار ذاته اعم من غيره وباعتبار عارض من عوارضه اخص منه قال فروع
الاول المتلازمان لا يحتمل والاتحاد بحسب العوارض انما يمكن ان يوجد الا فيما …
التقابل بالذات من الايجاب والسلب لان كل واحد منهما من المتنافيين لضد …
الاخر لا يستلزم عدمه والا لما كان من المتباينات الثالث السلب والايجاب لا يصدقان
ولا يكذبان واما المتضايفان فيكذبان لخلو المحل عنهما والضدان لعدم المحل وقد يرتفع
بالوسط كالفاتر والاعتدال والحاير وخلوه عن الجميع كالشفاف والعدم والملكة
لعدم الموضوع او عدم استعداده لها الرابع المتضايفان متلازمان طردا وعكسا و
الضدان قد يتبدلان المحل على البدل فيتعاقبان كالصحة والمرض او لا يتعاقبان كالحركة
من الوسط والسكون فانه لا يدور ان يوسطهما يكون الى المشهور ولا يلزم احدهما كبياض الثلج
الخامس الاستقراء دل على ان التضاد لا يكون الا بين نوعين اخيرين داخلين تحت
جنس واحد وان المتماثلين لا يتضادان ماله واحد اقول ذكر فيه فروع على المبحث
الثالث الاول المتلازمان لا يحتمعان في محل واحد لان المثلين متحدان الماهية وفي الوازم

الماهية فلو اجتمعا في محل واحد لما تمايزا بحسب العوارض ايضا لانها لما اجتمعا في محل واحد
وكل ما عرض لاحدهما عرض للاخر فيكون المثلان شيئا واحدا هذا خلف الفرع الثاني التقابل
بالذات بين السلب والايجاب لان كل واحد من الايجاب والسلب لذاته يرفع الاخر بخلاف
كل واحد من الضدين المتضايفين فانه انما يقابل الاخر لانه يستلزم عدم الاخر فحاله
الامر الذي يصدق عليه انه ليس بخير وهو عقدان عقد انه ليس بخير وعقد انه شر كعقد انه
ليس بخير لا ما فيه عقد انه شر او نعتقدان على ذات الحاج والاعتقاد انه ليس بشر او انه …
ايضا على امر واحد والثاني لعقد انه ليس بخير هو عقد انه خير والثاني فيتحقق من التباين
معتقد انه خير لا ما فيه الاعتقاد انه ليس بخير والا يابانه عقد انه شر واما الحصر الثاني
لعقد انه خير اما عقد انه ليس بخير كان التقابل بين السلب والايجاب بالذات بخلاف الضدين
وايضا الخير عقدان عقد انه خير وعقد انه ليس بشر والاول ذاتي الخير والثاني
عرضي له خارج عن حقيقة الخير وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه شر
رافع لعقد انه ليس بشر والرافع للامر الذاتي اقوى مما هو من الرافع للامر العرضي
لان الرافع للامر الذاتي رافع للذات بالذات ورافع للامر العرضي رافع للذات
لا بالذات بل بالعرض فعقد انه ليس بخير اقوى معاندة لعقد انه خير من عقد انه شر
لان المنافاة بين الشيء وبين ما يرفع ذاته لا بتوسط شيء اخر اقوى من المنافاة بين الشيء
وبين ما يرفع الامر الخارج عنه وايضا الشر لولا اشتماله على انه ليس بخير لما كان
عقد انه شر رافعا لعقد انه خير … بدل الشر شيئا اخر مما ليس بخير لكان عقد
كون الشيء كذلك الامر المشتمل على انه ليس بخير منافيا من اعتقاد انه خير ولا ذلك الامر
ما لا مشتمله على انه ليس بخير وهذا يدل على ان التنافي بالذات لا يكون الا بين السلب
والايجاب وهذا الاخير هو الذي ذكره في الكتاب الفرع الثالث السلب والايجاب لا يصدقان
ولا يكذبان معا واما سائر المتقابلين فيجوز كذبهما اما المتضايفان فيكذبان لخلو المحل
عنهما واما الضدان فيكذبان بعدم المحل وباتصاف المحل بالوسط المعبر عنه باسم
محصل كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او المعبر عنه … كقولنا لا عادل
ولا جائر والضدان يكذبان بخلو المحل عنهما وعن الوسط كالشفاف فانه لا حار له
واما العدم والملكة فيكذبان بعدم المحل او عدم استعداد المحل للملكة الفرع الرابع

المتقابلان بالذات ان لم يكن طردا او عكسا اي متى وجد احدهما وجد الآخر ومتى عدم احدهما عدم
الآخر فان الاطراد هو الاستلزام من جانب الوجود والانعكاس هو الاستلزام من جانب
العدم والضدان قد يرتفعان عن المحل على البدل بان لا يكون احدهما بعينه لازما للمحل مثل ان
الحي المستلزم للصحة او المرض فان البدن الحي يستلزم احدهما لا بعينه فيتعاقبان على المحل وقد
لا يلزم احد الضدين المحل فلا يتعاقبان على المحل كالحركة من الوسط والى الوسط فانهما
ضدان ولا يلزم احدهما المحل لجواز تخلل السكون بينهما على المشهور وقد يلزم احد الضدين
بعينه المحل كبياض الثلج فانه لازم للثلج الفرع الثاني ان الاستقراء دل على ان التضاد الحقيقي
لا يكون الا بين نوعين اخيرين مندرجين تحت الجنس الواحد السافل كالسواد والبياض
فانهما نوعان اخيران مندرجان تحت الجنس الواحد السافل الذي هو اللون فان اللون
جنس سافل لا فوقه الكيفية المبصرة وفوق الكيفية المبصرة الكيفية المحسوسة وفوق الكيفية
المحسوسة الكيفية والعالي الاستقراء دل على ان المتنافيين لا يفاد متماثل واحد تقابلا وحقيقة
والا ورد النقض بالحركة من الوسط والسكون فانهما امران متباينان تقابلا متماثل واحد
وهو الحركة الى الوسط فان السكون لا يكون ضدا للحركة بل يقابلها تقابل العدم والملكة

قال الفصل السادس في العلة والمعلول وفيه مباحث الاول في اقسامها
وهي اربعة لان ما يحتاج اليه الشيء اما ان يكون جزءا منه او لا يكون والاول اما ان يكون
به بالفعل وهو الصورة او بالقوة وهي المادة ويسمى العنصر والقابل ايضا والثاني اما ان
يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل او في مؤثريته وهو الداعي والغاية اقول
لما فرغ من الفصل الخامس في الوحدة والكثرة شرع في الفصل السادس في العلة والمعلول
وذكر فيه اربعة مباحث الاول في اقسامها الثاني في تعدد العلل والمعلولات الثالث في
الفرق بين جزء المؤثر وشرطه الرابع في ان الشيء هل يكون قابلا وفاعلا معا المبحث الواحد م
الاول في اقسام العلة علة الشيء ما يحتاج اليه الشيء فان كان جميع ما يحتاج اليه الشيء فهو العلة
التامة والا كان بعض ما يحتاج اليه الشيء فهو العلة الناقصة ويدخل في العلة التامة الشرائط
وزوال الموانع وليس المراد من دخول زوال المانع في العلة التامة ان العدم ينفع شيئا
بل المراد به ان العقل اذا لاحظ وجود المعلول لم يجده حاصلا دون عدم المانع والعلة
التامة المشتملة على جميع العلل الناقصة لا يكون موجودة والا لجاز تركيب الاعيان من الاشياء

تركيب الشيء

تركيب الشيء من الامور الوجودية والعدمية في الاعيان بل العلة التامة موجودة واحدة مركبة
في العقل فلا يتعقل ما قال من ان المعلول لو كان موجودا في الخارج يجب ان يكون
علته التامة موجودة. واقسام العلل الناقصة اربع صورية ومادية وفاعلية وغائية وذلك لان
العلة الناقصة اما ان يكون جزءا من المعلول او خارجة عنه اذ يمتنع ان يكون نفس المعلول
والاول اما ان يكون المعلول به بالفعل وهو الصورة كصورة السرير بالنسبة اليه او يكون
المعلول به بالقوة وهي المادة كالخشب بالنسبة الى السرير ويسمى العنصر باعتبار
انه جزء هو احد المركب والقابل ايضا باعتبار انه محل الصورة والثاني اي العلة الناقصة
الخارجة عن المعلول اما ان يكون مؤثرا في وجوده اي يكون وجود المعلول منها
وهو الفاعل كالنجار بالنسبة الى السرير او يكون مؤثرا في مؤثرية الفاعل اي الفاعل
لاجله صار فاعلا وهو الداعي والغاية واما الشرائط وارتفاع الموانع فراجعة الى تتميم الموانع م
العلة المادية او الفاعلية فلهذا لم يجعلها اقساما على الاستقلال قال الثاني
في تعدد العلل والمعلولات المعلول الواحد بالشخص لا يجتمع عليه علل مستقلة والا
لاستغنى بكل واحد عن كل واحد فيكون مستغنيا ومحتاجا اليهما معا وهو محال المتماثلان عنها م
يجوز تعليلهما بالمختلفين كالتضاد وقد يجوز تعدد الآثار وكذا البسيط الا ان تعدد الاثر
والموثر [illegible]
ذلك الواحد [illegible] ان كان معلولين لتعدد الفلاسفة والسلسل
واحتج بان المصدر يعني الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج وعورض بان
الجسم يقتضي التحيز وقبول الاعراض الوجودية عندكم مع بساطتها اقول
المبحث الثاني في تعدد العلل والمعلولات المعلول الواحد بالشخص يمتنع ان يجتمع عليه علتان
او علتان كل منهما مستقلة والمعلول حركة ما علتين مستقلتين يمتنع ان يجتمع على معلول
واحد بالشخص علتان مستقلتان لكان احدهما الموقع لكل منهما لم يحدث الوقوع لكل منهما
فلا يخلو اما ان يحدث الوقوع باحدهما او لا والاول يقتضي ان لا يكون احدهما غير مستقلة والثاني
يقتضي ان لا يكون واحدة مستقلة والمقدر ان كل واحد منهما مستقلة هذا خلف ووجوب
المعلول بكل منهما يستلزم استغناءه بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فيكون
مستغنيا عن كل واحد منهما محتاجا اليهما معا وهو محال اما المتماثلان فلان المعلولان

بالنوع فيجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين مستقلتين على معنى ان احد المتماثلين واقع باحداهما والآخر
بالاخرى وكذلك التضاد بين السواد والبياض فانه نوع واحد يصلح تحته فردان متماثلان
احدهما تضاد السواد للبياض والآخر تضاد البياض للسواد وتضاد السواد للبياض معلل
بالسواد بالقياس الى البياض على ان السواد محل التضاد للبياض وعروض التضاد له بالقياس
الى البياض وتضاد البياض للسواد معلل بالبياض بالقياس الى السواد على معنى ان البياض محل
تضاد للسواد وعروض التضاد له بالقياس الى السواد قيل الطبيعة النوعية لا تخلو اما
ان تكون محتاجة الى واحدة من العلتين المستقلتين بعينها فلا يعرض لها الحاجة بالقياس الى غيرها
فلم يقع بغيرها واما ان تكون غنية عنها فلا يعرض لها الحاجة بالقياس اليها فلم يقع بها
اقول الطبيعة من حيث هي لا تكون لا لها محتاجة اليها او غنية عنها لا انا نقول الطبيعة
من حيث هي اما ان تتوقف على هذه العلة المستقلة اولا والاول يقتضي الحاجة اليها والثاني يقتضي
الغناء عنها واجيب عن اصل الشبهة بان الطبيعة من حيث هي غنية عنها فلا يعرض
لها الحاجة بالقياس اليها فلم يقع بها ولما الحاجة لم يعرض لها بالقياس اليها بل الحاجة
انما يعرض لفردها الذي هو احد المتماثلين والطبيعة غنية عن كل واحد منهما بعينها
ومحتاجة الى علة ما لكن لكل واحد من المثلين بامر ما احتاج الى علة معينة والتعدد [illegible]
العلة لزمة الطبيعة لا يستحيل وكذلك المماثل عليها والتركيب لا يستلزم ان لا يجوز ان يكون
المركب علة مستقلة لمعلولات متعددة كالآثار الصادرة عن كل من العناصر الاربعة
وكذا البسيط قد يتعدد آثاره الا ان تعدد الآثار او القوابل كالعقل الاول الذي هو مبدأ
لعقل ونفس وفلك واما البسيط الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجوه من غير
آلة وقابل فمنع جمهور الحكماء تعدد آثاره وتمسكوا بانه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان
لكان مصدريته لهذا غير مصدريته لذاك [illegible] المفهومان اما داخلان او احدهما داخل [illegible] ذاته
لزم التركيب الا ان كانا خارجين او احدهما داخلا والآخر خارجا يلزم ان يكونا معلولين
الا ان كانا خارجين او الذي يكون [illegible] خارجا فيلزم تعود الكلام ويلزم التسلسل
واجيب بان المصدرية من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الخارج لان المصدرية
امر اضافي والامر الاضافي اعتباري والامر الاعتباري يستغني عن العلة فلا يلزم التسلسل
على التقدير خروجهما او خروج احدهما ونوقض بان الجسمية بمعنى التحيز وقبول

الابعاد

وقبول الاعراض الجسمية [illegible] بعلتكم مع بساطتها ورد الجواب بان المصدرية تطلق على معنيين احدهما
امر اضافي يعرض لذات العلة بالقياس الى معلولها من حيث يكونان معا باعتبار العلية والمعلولية
والكلام ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يجب عنها المعلول وهو متقدم بالذات على المعلول وهذا المعنى
غير الاضافة العارضة للعلة بالقياس الى المعلول المتأخر عنها ذاتيا وكلا ما فيه هو امر
واحد ان كان المعلول واحدا وكذلك الامر [illegible] يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها
وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى واما ان كان المعلول فوق واحد
فلا محالة يكون وكذلك الامر [illegible] بلزم التسلسل في الامور الحقيقية او التركيب وكلامنا في الاول
قيل المصدرية ان لم يكن صفة حقيقية لم يتم البرهان لما ذكرتم وان كانت صفة حقيقية كان للفاعل
جهة اخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه والكلام فيه [illegible] هذا
الاستدلال لزم ان لا يصدر من الواحد شي اصلا [illegible] من وجهين الاول لو صدر عنه شي
فكونه مصدرا له امر مغاير له لكونه نسبة [illegible] داخلا او خارجا [illegible] الى آخر الثاني لو صدر
عنه شي لزم ان لا يصدر عنه الثاني لانه لو صدر عنه شي فكونه مصدرا مغاير له وهو لا يجوز ان يكون
جزءا له [illegible] فيكون خارجا معلولا له فيصدر عنه الثاني اجيب ان المصدرية بالمعنى الذي
ذكرنا صفة حقيقية قوله لو كان المصدرية صفة حقيقية كان للفاعل جهة اخرى غير الماهية فلا يكون
الفاعل واحدا من جميع الوجوه قلنا لو كان المعلول واحدا لم يكن [illegible] المعنى [illegible] الفاعل ولا
محذور فيه وان كان فوق الواحد يلزم ان يكون احدهما غير الفاعل بالضرورة ويلزم منه ان
يكون للفاعل جهة اخرى فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه ويلزم الخلف [illegible] لا يلزم
ان لا يكون ما فرضناه واحدا من جميع الوجوه غير واحد واما قوله في الوجه الاول لو صدر
عنه شي فكونه مصدرا له امر مغاير له لكونه نسبة قلنا كونه مصدرا بالمعنى الثاني لا يكون نسبة بل يكون
عين المصدر لو كان مصدرا للواحد ولا يلزم المحذور وبهذا العلم الجواب عن الوجه الثاني اما
المعارضة بالجسمية التي بمعنى التحيز وقبول الاعراض الجسمية فساقط بان الجسمية ليست
بسيطة في الخارج ففيها جهات متعددة من الماهية والوجود والامكان والوجوب
ولا امتناع في صدور الكثير من البسيط عند تعدد الجهات قال الثالث في الفرق بين
جزء المؤثر وشرطه الجزء ما يتوقف عليه ذات المؤثر والشرط ما يتوقف عليه تأثيره لا نفس
ذاته كاليبوسة للنار اقول المبحث الثالث في الفرق بين جزء المؤثر اي الفاعل وشرط المؤثر

جزء المؤثر ما يتوقف عليه وإن المؤثر مقوما له وشرطه ما يتوقف عليه تأثير المؤثر في غيره [illegible] عليه

نحو وإن المؤثر كاليبوسة للنار فإن النار يتوقف عليها تأثير النار في الغير [illegible]

النار على اليبوسة قال الوجه قيل الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا لأن القابل من حيث

هو قابل لا يستلزم المقبول والفاعل من حيث هو فاعل يستلزمه ولأن القبول غير الفعل فلا يكون

مصدرهما [illegible] قلنا عدم استلزام الشيء باعتبار لا ينافي استلزامه باعتبار آخر

ولهذا قيل نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان العام والقول بأن [illegible] إلخ

أقول البحث الرابع في [illegible] يجوز أن يكون قابلا لشيء وفاعلا له قالت الحكماء

الشيء الواحد الذي لا تركيب فيه بوجه من الوجوه من غير تعدد الآلات والشرائط لا يكون قابلا لشيء

وفاعلا له بوجهين أحدهما أن القبول والفعل متنافيان [illegible] نسبة القبول ونسبة الفعل [illegible]

يكون نسبة القبول واقعة من المنتسبين اللذين وقع نسبة الفعل بينهما أي الذات التي عرض له

القابلية بعينه هو الذات الذي عرض له الفاعلية وكذا الشيء الذي عرض له المقبولية بعينه هو الشيء

الذي عرض له المفعولية والدال يدل على تنافي الفعل والقبول عند اتحاد النسبة التنافي بين

لازميهما أي استلزام الفعل المفعول وعدم استلزام القبول المقبول فإن القابل من حيث

هو قابل غير مستلزم للمقبول [illegible] فإن القابل يكون له

المقبول بالإمكان الخاص والفاعل من حيث [illegible]

[illegible] شيء واحد [illegible] تنافي اللازمين يستلزم تنافي الملزومين

[illegible] الفعل والقبول [illegible] فلا يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا وإلا لزم الجمع بين المتنافيين

في محل واحد من جهة واحدة الوجه الثاني أن القبول غير الفعل فلا يكون كلاهما عين الذات

وإلا [illegible] واحدها [illegible] التركيب [illegible] واحدها يلزم التسلسل [illegible] مصدر

[illegible] الكلام [illegible] ويلزم التسلسل أجاب المصنف بأن عدم استلزام الشيء

للآخر باعتبار لا ينافي استلزامه [illegible] آخر فإن [illegible]

القابلية غير مستلزم [illegible] والممتنع هو استلزام الشيء للآخر وعدم استلزامه

له باعتبار واحد ولأن استلزام الشيء لآخر [illegible] لا ينافي عدم استلزامه له باعتبار آخر قيل

نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان العام ونسبة الفاعل بالوجوب فلا يكون [illegible]

من الوجوب والإمكان العام والقول بأن البسيط لا يتعلق إلا [illegible] قال

قال الباب الثاني في الأعراض وفيه فصول الأول في المباحث الكلية الأول في تعداد أجناسها

المشهور انحصار الأعراض في المقولات التسع وهي الكم وهو ما يقبل القسمة لذاته كالأعداد والمقادير

والكيف وهو ما لا يقبل قسمة لذاته ولا نسبة [illegible] كالألوان والأين وهو حصول

الشيء في المكان والمتى وهو حصول الشيء في الزمان ككون الكسوف في وقت كذا والوضع وهو الهيئة

الحاصلة للشيء بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض وإلى الأمور الخارجة عنه كالقعود والاستلقاء [illegible]

والإضافة وهي النسبة العارضة للشيء بالقياس إلى نسبة أخرى كالأبوة والبنوة والملك وهو الهيئة الحاصلة للشيء

بحسب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص وأن يفعل وهو كون الشيء مؤثرا في غيره كالقاطع

ما دام قاطعا وأن ينفعل وهو كون الشيء متأثرا عن غيره كالمنقطع ما دام منقطعا فاعلم أن

النقطة والوحدة خارجتان عنها وإن حسبتهما من مقولة [illegible] إلا أن تكون كل واحد

منهما وبعضها مقولة على ما تحته قوله عرضيا وإن العرض ليس جنسا لها لأن عرضيتها

مستفرع إلى البيان أقول لما فرغ من الباب الأول في الأمور الكلية من الكتاب الأول في

الممكنات شرع في الباب الثاني في الأعراض وذكر فيه أربعة فصول الأول في المباحث الكلية

الثاني في مباحث الكم الثالث في الكيف الرابع في الأعراض النسبية الفصل الأول في المباحث

الكلية وفيه [illegible] الأول في تعداد أجناسها الثاني في امتناع الانتقال عليها الثالث

في قيام العرض بالعرض الرابع في بقاء الأعراض الخامس في امتناع [illegible] العرض الواحد بمحلين

الأول [illegible] أجناس الأعراض اعلم أن العرض هو الموجود في موضوع [illegible] بالموضوع

هو المحل المستغني عن الحال المقوم [illegible] والمراد بالوجود في الموضوع هو الكون

[illegible] والتشابه على معان [illegible]

ككون الشيء في الزمان وفي المكان وفي [illegible] وفي الحركة وكون الكلي في الجزء

والى [illegible] العام فإن المطلق في جميعها [illegible]

وبعضها بالاشتراك وبعضها بالطريقة [illegible] الكون في الموضوع

[illegible] المقصود [illegible] المستعمل [illegible]

والحيوانية في الإنسان [illegible] على الحقيقة [illegible] كالأجزاء

والمشهور انحصار الأعراض المندرجة تحت جنس في المقولات التسع وهي الكم وهو عرض يقبل

القسمة لذاته سواء كان منفصلا كالأعداد أو متصلا كالمقادير والكيف وهو عرض لا يقبل القسمة

لذاته والسبعة تتفاوت على تقدير قسمين فالاول يخرج الكم والثاني الاعراض النسبية مثل الاول
والاين وهو حصول الشيء في المكان وهو هيئة ما تابعة بنسبة الشيء الى المكان الذي هو فيه
لا نفس النسبة الى المكان والاين الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الحقيقي والاين الاول كون الشيء
في مكانه يكون نسبته الى المكان من لوازمه لا نفس هذه النسبة والاين الغير الحقيقي هو كون
الشيء في مكانه الغير الحقيقي ككون الشيء في السوق والبيت وهو حصول الشيء في الزمان ككون
الكسوف في وقت كذا واعلم ان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان اعني الآن ولا يقع في
الزمان ويقال له هذا متى فمتى حصول الشيء في الزمان او طرفه والوضع وهو هيئة تعرض للجسم
باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه وبين جهات اجزائه في ان يكون لبعض منها موازاة
وانحراف بالقياس الى بعض اخر ونسبة الاجزاء بالقياس الى امور خارجة عن الجسم الذي هو موضوع
لتلك الهيئة اما محيطة به او متمكنة فيه كالقيام والقعود والاستلقاء والانبطاح و
الاضافة وهي النسبة العارضة للشيء بالقياس الى نسبة اخرى عارضة لها وحقيقتها ان
الاضافة هيئة يكون ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل هيئة اخرى تكون تلك الهيئة ايضا
معقولة بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سواء كانت الهيئتان متخالفتين كالابوة والبنوة
او متوافقتين كالاخوة من الجانبين فكل نسبة اضافة فان النسبة التي هي غير الاضافة
وان كانت ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل شيء اخر لكن ذلك الشيء الاخر لا يكون معقولا
بالقياس الى تعقل النسبة فالنسبة التي لا يوجد فيها الطرفان من حيث هي نسبة غير الاضافة
والنسبة التي يوجد الطرفان فيها هي الاضافة والملك وهو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب ما يحيط به
وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص والتختم والتنعل سواء كان ذاتيا كحال الهرة بالنسبة الى اهابها او عرضيا
ككان الانسان عند قميصه وان يفعل وهو كون الشيء مؤثرا في غيره كالقاطع ما دام قاطعا
وان ينفعل وهو كون الشيء متأثرا عن غيره كالمتقطع ما دام ينقطع واعلم ان النقطة والوحدة
خارجتان عنها فيرد النقض بهما على من يحصر الاعراض في التسعة الاجناس يحصر الاعراض
المندرجة تحت جنس منحصر في التسعة فلا يرد النقض بهما عليه لكن القطع بان اجناس الاعراض
منحصرة في التسعة موقوف على ان لا يرد كلامهم هذه المقولات على ما تحته لا على سبيل
الاشتراك ولا على سبيل التشكيك بل على طريق التواطؤ ولا ايضا على سبيل قول اللازم
الذي يقال على ما تحته بالسوية وان لا اجناس غير هذه التسعة وانه لا يكون اثنان
منها

منها او اكثر مندرجة تحت جنس واحد او لا يكون كل واحد منها عاما جزئيا له للمندرجة تحته وان العرض
ليس بجنس لها لكن بعض ذلك غير جلي ولم يوجد فيما نقل القياس الكشفي التي وجدنا ما في هذا
الفن ما يفي بتحقيق الحق فيه والحق ان العرض ليس بجنس لها لان عرضية هذه الاجناس مفتقرة
الى البيان فلم يكن العرض جنسا لها والا لم تفتقر الى البيان لان الجنس ذاتي والذاتي لا يفتقر
الى البيان **قال** الثاني في امتناع الانتقال على الاعراض اجمع جمهور العقلاء عليه واحتجوا
بان تشخص الاعراض ليس لماهيتها ولا للوازمها والا انحصر انواعها في اشخاصها ولا لعوارضها
الحالة فيها لتوقف حلولها على تعينها بل لمحالها فلا تنتقل عنها بخلاف الجسم فانه غير محتاج
في تشخصه الى الحيز بل في تحيزه وهو حاصل باعتبار الحيز **اقول** المبحث الثاني في
امتناع الانتقال على الاعراض اجمع جمهور العقلاء على امتناع الانتقال على الاعراض
واحتجوا عليه بان المقتضي لتشخص افرادها لا يكون ماهيتها ولا لوازمها والا انحصر انواعها في
اشخاصها ولا عوارضها الحالة فيها لتوقف حلول عوارضها الحالة فيها على تشخصها وتعينها
فلو توقف تشخصها على العوارض الحالة فيها لزم الدور ولا امورا مباينة لها والا استغنت عن الموضوع
لا في وجوده وتشخصه لكنه يفتقر الى الموضوع والمكتفي في الوجود والتشخص بغير المحل لا يفتقر
الى المحل فيستغني عنه وهو باطل فيتعين ان يكون تشخصها بمحالها وما حل فيها وعلى التقدير
فيفتقر في تشخصها الى الموضوع فيكون الموضوع من جملة المشخصات فلا يصح الانتقال عليها
لانه لو انتقل الموضوع المشخص لها يكون محتاجا الى موضوع يتشخص لان الموضوع المبهم لا يكون
من حيث هو مبهم موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يعد مشخصا كما هو حال فيه فالعرض
اذا افتقر في وجوده الى الموضوع بعينه فلا يصح عليه الانتقال وهذا بخلاف الجسم في احتياجه الى
تحيز فان الجسم غير محتاج في وجوده وتشخصه الى الحيز بل يحتاج الجسم في تحيزه الى حيز غير معين
فلا يمنع انتقاله من حيز الى حيز من حيث انه موجود متشخص لانه من حيث هو متحيز لا لانه
متحيز حاصل باعتبار الحيز **قال** الثالث قيام العرض بالعرض منعه المتكلمون
متمسكين بان المعنى بالقيام حصوله في الحيز تبعا لحصول محله وذلك يمتنع ان لا يكون الا جوهرا
وهو ضعيف لان القيام هو الاختصاص الناعت فان الصفات لله تعالى قائمة بذاته مع امتناع
تحيزه وان سلم فلم لا يجوز ان يكون تحيز محله تبعا لتحيز محل اخر وهو الجوهر واحتج الحكماء بان
السرعة والبطء عارضان قائمان بالحركة فانها النعوت بهما دون الجسم **اقول**

المبحث الثالث في قيام العرض بالعرض منع جمهور المتكلمين قيام العرض بالعرض محتجين بان المعنى
بقيام الشيء بغيره حصوله في الحيز تبعا لحصول ذلك الغير فيه وذلك الغير المتبوع لا يكون الا جوهرا
اذ لو كان عرضا لكان حصوله في الحيز تبعا لحصول العرض فيه وذلك العرض لا يخلو اما ان يكون هو
الحال الاول او غيره فان كان الاول يلزم ان يكون حصول كل منهما في الحيز تبعا لحصول
الاخر فيلزم الدور وهو محال وان كان الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح اذ ليس جعل احدهما قائما
بالاخر اولى من العكس فيلزم ان لا يكون كل منهما قائما به وهو الجوهر قال المصنف وهذا
التمسك ضعيف اذ لا نم ان القيام الذي يعني عبارة عن حصوله في الحيز تبعا لحصول ذلك الغير فيه
بل القيام عبارة عن اختصاص احد الشيئين بالاخر على وجه يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا
وان لم نعلم ماهية ذلك الاختصاص معلوم ويسمى الناعت حالا والمنعوت محلا فان صفات الله تعالى
قائمة بذاته مع امتناع تحيزه وان سلم ان القيام هو حصول الشيء في الحيز تبعا لحصول محله فيه
فلم لا يجوز ان يكون تحيز محله تبعا لتحيز محل اخر وهو الجوهر قوله يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا
لا نم اذ ليس جعل احدهما قائما بالاخر اولى من العكس فلم لا يجوز ان لا يكون احدهما قائما بالاخر
والاخر قائما بالجوهر فجعل الاخر عرضا قائما به لانه لم يخل به فيكون جعله قائما بالاخر اولى من
العكس لانه حال فيه واحتج الحكماء على قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطوء قائمان
بالحركة القائمة بالجسم فان الحركة هي المنعوتة بالسرعة والبطوء دون الجسم قال
الرابع في بقاء الاعراض منعه الشيخ وتمسك بان البقاء عرض فلا يقوم بالعرض وبانه يمتنع
زواله بنفسه لاستحالة ان يصير الممكن ممتنعا ولا لمؤثر وجودي لطريان ضد فان وجوده
مشروط بعدم الضد الاخر والا عدمي كزوال شرط فانه الجوهر فيعود الكلام اليه ويلزم
الدور ولا فاعل اذ لا بد من اثر فيكون موجدا لا معدما واجيب عن الاول بمنع المقدمتين
وعن الثاني بان عدمه لمقتضيه بعد زمنه والالزام مشترك او بمؤثر منافي محله
او انتفاء شرط وهو عرض لا يستمر او فاعل ولا نم ان اثره لا يكون عدما متجددا وقد
تمسك النظام في امتناع بقاء الاجسام اقول المبحث الرابع في بقاء الاعراض منع الشيخ
ابو الحسن الاشعري بقاء الاعراض وتمسك بوجهين الاول ان البقاء عرض قائم بذات الباقي فلا يقوم
بالعرض لامتناع قيام العرض بالعرض والا لم يقم العرض لم يبق العرض الثاني انه لو بقي العرض
لامتنع زواله واللازم ظاهر البطلان فيلزم بطلان الملزوم بيان الملازمة ان العرض لا يزول
بنفسه

لانه لا يزول بنفسه م

البقاء م

بنفسه لانه لو زال بنفسه لكان ممتنعا لذاته فيلزم ان ينقلب الممكن ممتنعا لانه قبل الزوال كان ممكنا
ولا يزول بمؤثر اي موجب بالذات وجودي لطريان ضده لان العرض الزائل عن المحل لان وجود
الضد الطارئ على المحل مشروط بعدم الضد الاخر عن المحل فلو تعلل زوال الضد الاخر عن
المحل بطريان وجود الضد الطارئ على المحل لزم الدور ولا يزول العرض عن المحل بمؤثر موجب
عدمي كزوال شرط وجوده لان العرض اما ان يكون شرط وجود العرض الزائل الجوهر فيعود
الكلام اليه ويلزم الدور بان يقال عدم الجوهر لا يكون لنفسه فيكون بمؤثر وجودي كطريان
ضد فيلزم الدور او بمؤثر عدمي كزوال شرط وذلك الشرط ان كان عرضا يلزم الدور وكذا ان كان
جوهرا يلزم الدور والا لزم ان يكون كل جوهر مشروطا بجوهر اخر الى ما لا نهاية له وهو محال
ولا يزول العرض عن المحل بفاعل مختار لان الفاعل لا بد له من اثر وجودي لان العدم لا يكون
اثرا فيكون الفاعل المختار موجدا لا معدما هذا خلف واجيب عن الوجه الاول بمنع المقدمتين
اي لا نم ان البقاء عرض قائم بالباقي ولا نم انه لا يجوز قيام العرض بالعرض واجيب عن الوجه
الثاني بان زوال العرض بان يكون عدمه مقتضى ذات العرض بعد زمنه اي بعد بقائه
زمانين وايضا ان قلتم يلزم ان يصير الممكن ممتنعا قلنا الالزام مشترك لانه لو لم يبق العرض
زمانين يلزم ان يكون عدمه مقتضى ذاته بعد وجوده فيلزم ان يصير الممكن ممتنعا او يقول
زوال العرض عن المحل بمؤثر وجودي مناف عن محل العرض وهو طريان ضده لكن العرض
الزائل على محل اخر وطريان الضد على محل اخر غير مشروط بزوال العرض الاخر عن المحل
فلا يلزم الدور او يقول زوال العرض عن المحل بمؤثر عدمي وهو انتفاء شرط هو عرض
لا يستمر وجوده فان العرض قسمان قار الذات مستمر الوجود كالطعوم وغير قار الذات
كالحركة والصوت فيكون شرط وجود العرض القار عرضا غير مستمر الوجود فبعد عدمه
يزول العرض الباقي او يقول زوال العرض عن المحل بالفاعل المختار ولا نم ان اثره لا يكون عدما
فانه يجوز ان يكون العدم المتجدد اثر الفاعل المختار وقد تمسك النظام بالوجه الثاني
امتناع بقاء الاجسام بانه لو بقي الاجسام لامتنع زواله واللازم باطل لان الاجسام
تفنى عند القيامة بيان الملازمة ان الجسم لا يزول بنفسه ولا بمؤثر وجودي ولا بمؤثر عدمي
ولا بفاعل مختار وقد عرفت تقرير هذا الوجه وجوابه مع مقدماته قال الخامس في
امتناع قيام العرض الواحد بمحلين اذ لو جاز لجاز حصول الجسم الواحد في المكانين

بنفسه م

ولا يمنع الجزم بان السواد المحسوس في هذا المحل عين المحسوس في الآن الاول والموجود احتماع علتين
مستقلتين على معلول واحد وزعم جمع من الاوائل ان الاضافات كالجوار والقرب تعرض مع
لامرين وقال ابو هاشم التأليف يقوم بجوهرين والا لما امتنع عن الانفكاك :.:
كالمتجاورين والمعدوم بالكثرة والعدم بعدم الثالث فلا معنى الباقيان مؤلفين واجيب بان
احالة عسر الانفكاك الى احتياج التأليف اليهما ليس اولى من احالته الى احتياج احدهما
الى الآخر والتصاق الفاعل المختار اقول المبحث الخامس في امتناع قيام العرض الواحد
بمحلين وذلك لانه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لجاز حصول الجسم الواحد في مكانين
فانه لا مانع في العقل الا كون الحال في هذا المحل عين الحال في ذلك المحل كما في العقل الا كون
الجسم الحاصل في هذا المكان عين الجسم الحاصل في ذلك المكان فيكون الجسم الواحد حاصلا في
المكانين وفيه نظر فانه قياس حلول العرض في الموضوع على حصول الجسم في المكان الممتنع
كونه في المكانين الرجح ذلك لقدر منع اجتماع عرضين في محل واحد قياسا على امتناع
الجسمين في مكان واحد لكن اجتماع الاعراض الكثيرة في محل واحد كالسواد والحركة
والتأليف والحيوة مما لا نزاع فيه القائلون بجواز قيام العرض الواحد بمحلين لا يمنع الجزم بان
السواد المحسوس في هذا المحل عين السواد المحسوس في ذلك المحل واللازم باطل
فان الجزم حاصل بان السواد المحسوس في هذا المحل غير السواد في ذلك المحل فان الملازمة
انما لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين جاز ان يكون السواد الواحد قائما بمحلين
فاحتمل ان يكون السواد المحسوس في هذا المحل هو السواد المحسوس في ذلك المحل
القائلون بجواز قيام العرض الواحد بمحلين لجاز اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص
واللازم من البطلان بيان الملازمة ان العرض الواحد بالشخص له علة مستقلة يكون
موضوعه الذي هو المحل جزء لها فلو حصل ذلك العرض الواحد بالشخص في محل آخر
يكون له علة مستقلة يكون موضوعه الذي هو المحل الآخر جزء لها والعلة المستقلة التي
يكون هذا الموضوع جزء لها غير العلة المستقلة التي يكون الموضوع الآخر جزء لها
فيجتمع علتان مستقلتان على العرض الواحد بالشخص وزعم جمع من الاوائل اي
من قدماء الفلاسفة ان الاضافات كالجوار والقرب تعرض لامرين وقال ابو هاشم التأليف
عرض واحد قائم بجوهرين لان التأليف لو لم يقم بجوهرين لما امتنع الجوهران المؤلفان

عن

عن الانفكاك كالمتجاورين فانهما يمتنع عن الانفكاك وقال ابو هاشم لا يوجد التأليف باكثر من جوهرين
لانه لو قام التأليف باكثر من جوهرين لعدم التأليف بعدم الجوهر الثالث فلا يبقى الجوهران الباقيان
بعد عدم الثالث مؤلفين اجيب بان احالة عسر الانفكاك للجوهرين المؤلفين الى احتياج التأليف اليهما
حتى يلزم قيام العرض الواحد بمحلين الا انه محال ليس اولى من احالة عسر الانفكاك الى
احتياج احدهما الى الآخر او الى الصاق الفاعل المختار اقول لا يكون العرض الواحد قائما بمحلين بمعنى
بمعنى ان العرض الواحد الحال في محل هو بعينه حال في المحل الآخر وليس بباطل فانه لم
والثاني ان العرض الواحد حال في مجموع شيئين حال الاجتماع في محل واحد لم يقم حجة على
امتناعه وقدماء الفلاسفة جوزوا قيام العرض الواحد بمحل منقسم الى اجزاء كثيرة كالوحدة القائمة
بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلاثة المحيطة بالسطح بهيئة متجزية الى اعضاء والحيوة
واما قال ابو هاشم بقيام التأليف الواحد بجوهرين لان عدم انفكاك المؤلف من المتجاورين
يحتاج الى علة ولو قام بمحل يسما لكن العالم بعذر الانفكاك بما ولم يقدر بقاءه ما عرف الانفس
لان التأليف لو قام بمحلين لجاز انفكاك الاجتماع بالباقيين وحدث العدم
التأليف لا يعدم بمحله فلا يبقى الباقيان مؤلفين وذلك محال فانا عليه الوجود ولم يلزم قيام
العرض الواحد بمحلين بالمعنى الذي هو محال قال الفصل الثاني في مباحث الكم اي الكمية
الكم اما ان ينقسم الى اجزاء لا تشترك في حد واحد وهو المنفصل ويسمى العدد او الى اجزاء تشترك
وهو المتصل فان لم يكن قار الذات فهو الزمان وان كان فهو المقدار فان انقسم الى جهة واحدة
فهو الخط وينتهي بالسطح كما هو ينتهي بالنقطة وان انقسم في جهتين فهو السطح والبسيط
وبه ينتهي الجسم وان انقسم في الجهات الثلث فهو الجسم التعليمي والثخين والثخن حشو ما
بين السطوح فان اعتبر نزولا فعمق وان اعتبر صعودا فسمك وقد يطلق العمق على
البعد المقاطع للطول والعرض هو البعد المفروض اولا وقيل الطول الامتداد من
المتقاطعين في السطح والاخذ من راس الانسان الى قدمه ومن ظهر ذوات الاربع الى
اسفله والعرض هو البعد المفروض ثانيا والامتداد الاقصر والاخذ من يمين الانسان
الى اليسار ومن راس الحيوان الى ذنبه والطول والعرض والعمق كميات ماخوذة
مع اضافات اقول لما فرغ من الفصل الاول في المباحث الكلية للاعراض اراد ان
يذكر المباحث المتعلقة بكل من الاعراض التسعة فبدأ بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية

لان

واضح وجوها من الاعراض التسع النسبية الا الاعراض النسبية على ما تقرر في دار موضعها
تقرير الكمية محل العدد الثاني في مباحث الكم وهي خمسة الاول في اقسام الكم الثاني في الكم
بالذات وبالعرض الثالث في عدمية هذه الكميات الرابع في الزمان الخامس في المكان البحث
الاول في اقسام الكم الكم اما ان ينقسم الى اجزاء في حد واحد يسمى الاجزاء الحاصلة بالانقسام
وهو المنفصل ويسمى العدد او الى اجزاء مشتركة في حد واحد وهو المتصل والكم المتصل اما ان يكون
قار الذات وهو الزمان والا كان قار الذات بان تكون الاجزاء المفروضة له موجودة وهو المقدار
الا المسمى جسما واجزاؤه فقط وهو الخط وينتهي السطح كما ان الخط ينتهي بالنقطة وان انقسم في
جهتين فقط هو السطح والبسيط وينتهي الجسم وان انقسم في الجهات الثلاث هو الجسم التعليمي
والثخن والجسم التعليمي [illegible] السطح فان اعتبر نزوله سمي عمقا وان اعتبر صعوده سمي سمكا
وقد يطلق العمق على البعد المقاطع للطول والطول هو البعد المفروض اولا وقد يطلق الطول على البعد
اطول الامتدادين المتقاطعين في السطح والبعد الآخذ من راس الانسان الى قدمه طول الانسان
والبعد الآخذ من ظهر ذوات الاربع الى اسفل بطنها والعرض هو البعد المفروض ثانيا وقد يطلق
العرض على الامتداد الاقصر والبعد الآخذ من يمين الانسان الى يساره وهو عرض الانسان
والبعد الآخذ من راس الحيوان الى ذنبه هو عرض الحيوان والطول والعرض والعمق
كميات ماخوذة مع اضافات فان البعد بعينه اذا فرض امتدادا اولا كان طولا وبالنسبة الى
امتداد آخر هو طول فاذا فرض ثانيا او انه اقصر الامتدادين امتدادا آخر هو عرض وان فرض
مقاطعا للطول فهو عمق الثاني في الكم بالذات وبالعرض الكم بالذات ما يكون كما في نفسه
والكم بالعرض ما يكون حالا في كم كالزمان فانه وان كان كما متصلا بالذات فانه كم منفصل
بالعرض لقياسه بالحركة المنطبقة على المسافة ومنفصل اذا قسم بالساعات او محلا كالجسم للعدد
او حالا في محله كما يقال هذا الابيض اكثر او متعلقا به كالقوى المتناهية او الغير المتناهية
بحسب تناهي اثارها ولا تناهيها عددا او زمانا اقول البحث الثاني في الكم بالذات
والكم بالعرض الكم بالذات ما يكون كما في نفسه فالكم المتصل بالذات هو الزمان والمقادير
الخط والسطح والجسم التعليمي والكم بالعرض ما يكون حالا في كم كالزمان فانه وان
كان كما متصلا بالذات فانه كم بالعرض لقياسه بالحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم
منفصل بالذات والزمان كم منفصل بالعرض اذا قسم بالساعات والكم بالعرض ايضا ما يكون

محلا

محلا للكم كالجسم الذي هو محل للمقدار الذي هو كم متصل بالذات وكالمعدود الذي هو محل
للعدد الذي هو كم منفصل بالذات والكم بالعرض ايضا ما يكون حالا في محل الكم بالذات كما
يقال هذا الابيض اكثر والكم بالعرض ايضا ما يكون متعلقا بما بالعرض كالقوى المتصفة بالتناهي
واللاتناهي بحسب تناهي اثارها ولا تناهيها بحسب العدد والزمان فان الاثار الصادرة من
القوى اذا كانت متناهية او غير متناهية بحسب العدد او الزمان تكون القوى التي هي مبدأ
لتلك الاثار ايضا متصفة بالتناهي واللاتناهي عددا او زمانا قال الثالث في عدمية هذه
الكميات قال المتكلمون العدد مركب من الآحاد التي هي اعتبارات عقلية لا وجود لها في
الخارج كما سبق واما المقادير الجسمية او جزؤها فاما على ان الاجسام مركبة من اجزاء
لا تتجزى فليست هي امورا زائدة عليها والا لانقسمت بانقسام الجسم الذي هو محلها فينقسم الخط
عرضا والسطح عمقا هذا خلف بل ليست هي من الاعراض [illegible] فلا يلزم انقسامها
واجيب بان السطح مثلا لو كان عرضا قائما بالاجزاء المفروضة للجسم فلا يكون حالا فيه وان كان قائما
[illegible] بعدم الواحد بالتشكيل او الانعدام [illegible] واحتج الحكماء بان الجسم
الواحد [illegible] المقادير المختلفة مع بقاء الجسمية [illegible] وبان الخطوط والسطوح
[illegible] الجسم التعليمي المتخلخل [illegible] واجيب عن الاول
بان المتغير هو الشكل [illegible] اوضاع اجزاء الجسم وعن الثاني بمنع المقدمات اقول
البحث الثالث في عدمية هذه الكميات اي العدد والمقادير التي هي الخط والسطح والجسم التعليمي
والزمان قال المتكلمون العدد اي الكم المنفصل لا وجود له في الخارج لان العدد مركب من الآحاد
التي هي اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج كما سبق في بحث الوحدة والكثرة والمركب من
الاعتبارات العقلية لا وجود لها في الخارج اعتباري لا وجود له في الخارج واما المقادير
التي هي الجسم التعليمي والسطح والخط فليست موجودات زائدة على الجسم لانها اما الجسمية
او جزء الجسمية فاما على ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى فانه حينئذ يكون الاجزاء المنضم
بعضها الى بعض في الجهات الثلاث اي الطول والعرض والعمق هو الجسم والمنضم بعضها
الى البعض في جهتين هو السطح وهو جزء من المنضم بعضها الى بعض في الجهات الثلاث
والمنضم بعضها الى بعض في الجهة الواحدة هو الخط وهو جزء المنضم بعضها الى بعض في
الجهتين فليست المقادير امورا زائدة على الجسمية حالا فيها لان المقادير لو كانت حالة في الجسمية

لانقسمت بانقسام الجسم الذي هو محلها فينقسم الخط عرضا والسطح عمقا لان محل السطح الجسم
الذي هو منقسم عمقا وانقسام المحل عمقا يستلزم انقسام الحال كذلك والسطح محل الخط وهو
منقسم عرضا فالخط الحال فيه ينقسم عرضا لان المحل اذا انقسم عرضا يكون الحال منقسما
كذلك وهذا خلف لان الخط عندهم لا ينقسم عرضا لانه طول بلا عرض والسطح لا ينقسم عمقا
لانه طول مع عرض ليس له عمق قلت لا نسلم ان المقادير لو كانت حالة في الجسم لانقسمت بانقسام
الجسم وانما يلزم ذلك لو كانت المقادير من الاعراض السارية وليس كذلك فان الخط والسطح ليسا
من الاعراض السارية فلا يلزم من حلول السطح في الجسم انقسام السطح في الجهات الثلاث
ومن حلول الخط في السطح انقسام الخط عرضا اجيب بان السطح مثلا ان لم يكن
حالا في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم لا يكون حالا في الجسم وان كان السطح حالا في شيء
من الاجزاء المفروضة فاما ان يوجد في واحد فقط فيلزم ان لا يكون ذلك الجزء ذا مقدار
واما ان يوجد السطح بتمامه في كل واحد من الاجزاء المفروضة للجسم فيلزم ان يقوم العرض
الواحد بالمحال الكثيرة وقد سبق بطلانه او يوجد السطح لا بتمامه في كل واحد من الاجزاء المفروضة
بل يوجد في كل واحد من الاجزاء المفروضة شيء من السطح فيلزم قسمة السطح عمقا لانه يوجد شيء
من السطح في الاجزاء المفروضة من جهة العمق اعلم ان هذا الجواب مبني على ان الجسم مركب
من اجزاء فلا يتمشى مع هذا القائل ان يقول السطح حال في الاجزاء المنضمة بعضها
الى البعض في الجهتين من الطول والعرض الا انه يكون حالا في الاجزاء المنضمة في الجهة الثالثة
فلا يلزم انقسام السطح في الجهة الثالثة ضرورة عدم انقسام المحل في الجهة الثالثة ضرورة عدم
انقسام الاجزاء المنضمة في الجهة الثالثة قوله اجمع الحكماء على ان المقادير زائدة على الجسم
اما الجسم التعليمي اي المقدار الذي له طول وعرض وعمق فلانه يتبدل على الجسم
الواحد الشخصي المقادير المختلفة مع بقاء حقيقة الجسمية المتشخصة فان الشمعة المتشخصة بعينها
باقية مع تبدل المقادير بحسب تبدل الاشكال من التكعيب الى الاستدارة فبقاء الجسمية
مع تبدل المقادير اعني الجسم التعليمي دال على ان الجسم التعليمي عرض قائم بالجسم لا جوهر
واما السطح والخط فلانهما يعرضان للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات
الجسم لانه يلحق الجسم بعد تحققه فلا يكون السطح والخط من مقومات الجسم والذي يدل على
ان الخط ليس من مقومات الجسم ان الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية موجودة

ولا خط فيها

ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط داخلا في حقيقة الجسم واذا لم يكن داخلا في حقيقة الجسم لا يكون من مقوماته
بل يكون عرضا قائما به قال المصنف ره ونقل عن الحكماء ان السطح والخط من صفات الجسم التعليمي المتخلخل
فانه تارة يزيد مقداره من غير ضم اجزاء اليه والمتكاثف اخرى فانه ينقص مقداره من غير انفصال
اجزاء عنه والجسم الطبيعي باق على حقيقته النوعية والجسم التعليمي المتخلخل والمتكاثف غير باق بحاله
فلا يكون الجسم التعليمي جوهرا بل عرضا قائما بالجسم الطبيعي فيكون الخط والسطح اللذان هما من
صفاته اولى بان يكونا عرضين ثم قال المصنف ره واجيب عن الاول بان المتغير والمتبدل
هو الشكل او اوضاع اجزاء الجسم فان الشمعة المكعبة مثلا اذا جعلت مستديرة يجتمع معها اجزاء
كانت متفرقة والمستديرة اذا جعلت مكعبة تتفرق الاجزاء التي كانت مجتمعة لا المقدار وهذا ليس
بمستقيم فان تغير الشكل مستلزم لتغير المقدار لان الشكل هيئة الاحاطة بحد او حدود من جميع
الاحاطة وهيئة الاحاطة انما يتغير بتغير الاحاطة وتغير الاحاطة بدون تغير الحدود غير ممكن
وتغير الحدود بدون تغير المقدار محال واما قوله او اوضاع اجزاء الجسم فباطل لان الجسم لا يكون
ذا اجزاء بالفعل حتى تتغير اوضاعها بالتبدل فان الشمعة لا يكون فيها اجزاء بالفعل حتى صارت
مجتمعة بالاستدارة بل الشمعة لها مقدار واحد باق ما لم يطرأ عليها التفرق مع تبدل المقادير
حال عدم التفرق فالباقي عند عدم التفرق غير الزائل عند عدمه واجيب عن الثاني
بمنع المقدمات اي لا نسلم ان الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمي باعتبار [illegible] من مقومات الجسم
سلمنا ان السطوح والخطوط صفات الجسم التعليمي لكن لا نسلم ان الجسم التعليمي يتخلخل ويتكاثف
فان التخلخل والتكاثف الحقيقيين موقوفان على اثبات الهيولى وسيأتي بطلانه ولئن سلمنا ان الجسم التعليمي
هو الذي يتخلخل ويتكاثف لكن لا نسلم ان الجسم التعليمي اذا كان متخلخلا ومتكاثفا لا يكون جوهرا
والقائل ان يقول ان السطح من صفات الجسم التعليمي لانه يعرض الجسم التعليمي بواسطة التناهي العارض للجسم التعليمي
بالذات وللجسم الطبيعي بالعرض فيكون من صفاته والخط يعرض السطح بواسطة تناهي السطح فيكون من
صفاته واما الهيولى فسنقيم الحجة على وجودها واما ان الجسم التعليمي المتخلخل تارة والمتكاثف اخرى
لا يكون جوهرا فلانه اذا تخلخل انعدم المقدار الاول وكذا اذا تكاثف لا الجسم الطبيعي اعلم ان
التخلخل والتكاثف على الحقيقة يعرضان للجسم الطبيعي وللجسم التعليمي ايضا بالعرض فعروض
التخلخل والتكاثف للجسم الطبيعي يدل على ان الجسم التعليمي زائد على الجسم الطبيعي كما ذكرنا
قال الرابع في الزمان من الناس من انكر وجوده لانه لو كان قارا لاجتمع الحاضر

والماضي لكون الحادث المعدوم حادثا يوم الطوفان والا لم يكن لزم تقدم بعض اجزاء على بعض
تقدما لا يجامع المتقدم مع المتأخر والزمان وتسلسل واجب بان تقدم الماضي بذاته لا بزمان اخر اول
التقدم الذاتي في الزمان مما لا بأس من التكرر وجود الزمان بمعنى بان الزمان لو كان موجودا لكان
اما قار الذات او غير قار الذات والثاني قار الذات يجتمع الحاضر والماضي معا فيكون يوم الطوفان
مع اليوم فالحادث المعدوم حادث يوم الطوفان والا لم يكن الزمان قار الذات لزم تقدم
بعض اجزائه على بعض تقدما لا يجامع المتقدم مع الزمان لانه يقضي العقل بان اجزائه لو كان موجودا
ولم يكن الان والاجزاء منه بحال الان والماضي والان من الزمان فيلزم منه وقوع الزمان في
الزمان وتسلسل واجب بان تقدم الماضي بذاته لا بزمان اخر وانه لو كان الزمان غير
قار الذات لم يوجد جزء منه عند حصول جزء اخر فلا يلزم ان يكون للزمان زمان اخر لان التقدم
والتأخر اجزاء الزمان لذاتها فكل جزء متقدم على جزء الزمان غيرها بالذات فلا يلزم
منه التسلسل قال والمثبتون تمسكوا بوجهين الاول انا اذا فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر
من السرعة والاخرى مثلها ابتدأتا معا وقطعتا المسافة معا وان تأخرت الثانية في الابتداء
ووافقتها في الوقوف قطعت اقل وكذا ان وافقتها اخذا وتركا لكانت الثانية ابطأ من اخذ الاولى
وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكانها ببطء معين ومن اخذ الثانية وتركها
امكان اقل من ذلك بتلك السرعة المعينة وهو جزء من الامكان فيكون قابلا للزيادة و
النقصان الاسي من العدم كذلك اما في كون الاب قبل الابن ضروري فتلك القبلية ليست
وجود الاب ولا عدم الابن لتعقلها مع الغفلة عنهما ولا امرا عدميا لانها نقيض اللاقبلية فهي
امر ثبوتي واجب بان هذه الامكانات امور عقلية لا وجود لها في الخارج وكذا
القبلية اول المثبتون للزمان تمسكوا في اثبات الزمان الاول انا اذا فرضنا حركة في
مسافة معينة بقدر من السرعة وفرضنا حركة اخرى مثل الحركة الاولى في مقدارها من
السرعة في تلك المسافة فان ابتدأت الحركتان معا وتركتا معا قطعت الحركتان المسافة معا
وان تأخرت الثانية عن الاولى في الابتداء ووافقتها في الوقوف قطعت الثانية من المسافة
اقل مما قطعته الاولى ضرورة وكذا ان وقعت الحركة الثانية ابطأ من الحركة الاولى اخذا وتركا اي
ابتدأتا معا ووقفتا معا وكانت الحركة الثانية ابطأ من الحركة الاولى فقد قطعت الحركة الثانية من
المسافة اقل مما قطعته الاولى وان كان كذلك كان بين اخذ الحركة السريعة الاولى وتركها امكان

لوجهين

قطع مسافة

مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل من المسافة الاولى ببطء معين من الحركة
السريعة الثانية وتركها امكان اقل من ذلك الامكان الاول بتلك السرعة المعينة فيكون هذا الامكان
جزءا من الامكان الاول وان كان كذلك كان هذا الامكان قابلا للزيادة والنقصان وذلك من
العدم لعدم المزايد والنقصان فهذا الامكان ليس بعدم فيكون هذا الامكان امرا وجوديا
مقدارا بان هذا الامكان الوجودي المقدار غير المسافة فان الحركة البطيئة الموافقة للحركة الاولى
السريعة في الاخذ والترك اي في الابتداء والوقوف يسير كان في هذا الامكان ضرورة موافقتها
في الاخذ والترك والوقوف ويتساويان في المسافة ضرورة كون المسافة البطيئة اقل ومع الموافق غير هذه
التفاوت فالزمان الموجود مغاير للمسافة الثاني من الوجهين الدالين على وجود الزمان
كون الاب قبل الابن معلوم بالضرورة وتلك القبلية ليست وجود الاب ولا عدم الابن لتعقل وجود الاب
وعدم الابن مع الغفلة عن تلك القبلية بمعنى ان تكون القبلية زائدة على وجود الاب وعدم الابن
وليست القبلية امرا عدميا لانها نقيض اللاقبلية التي هي عدم محض فان اللاقبلية صادق على العدم فتلك
القبلية امر ثبوتي لان احد النقيضين اذا كان عدميا كان الاخر وجوديا واجب
عن الاول بان هذه الامكانات امور عقلية لا وجود لها في الخارج والامور العقلية قابلة للمساواة
والزيادة والنقصان والا لم يكن موجودا في الخارج وعن الثاني ان القبلية من الامور العقلية
التي لا وجود لها في الخارج فلا يلزم وجود الزمان في الخارج والذي يدل على وجود الزمان
ان الحادث بعد ما لم يكن قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد على الاثنين لان تلك القبلية ما هو
قبل ما هو بعد فمقارنة قبلية قبل الا بعد وتلك القبلية مع البعد لا تنقضي عند تجدد البعد وليس تلك
القبلية هي نفس العدم فان العدم كما جاز ان يكون قبل جاز ان يكون بعد والقبلية يمتنع ان تكون بعد
وليس تلك القبلية الفاعل فان ذات الفاعل قد تكون قبل وقد تكون مع وقد تكون بعد
فتلك القبلية شيء اخر لا يزال فيه تجدد وتقضي لو غير قار الذات متصل لذاته فانه من الجائز ان يفرض
متحرك يقطع مسافة تكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث
ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث هذا الحادث قبليات وبعديات متجددة متقضية مطابقة لاجزاء المسافة
والحركة فظهر ان هذه القبليات متصلة اتصال المسافة والحركة بحيث لا كل حادث مسبوق بوجود
غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو الزمان فوجود القبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان دال على
وجود الزمان فان الزمان هو الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا يوجدان معا وكذلك الا

بكون م

فارغ

لأن الشيء قد يكون قبل شيء آخر قبلية لا تجامع البعدية لكن لا لأنه واقع في زمان متقدم على زمان ذلك الآخر
فالقبلية والبعدية المستندتان بسبب الزمان وأما الزمان فليس يستند ... إلى ذاته المتصرمة المتجددة بحالة
الحدوث هذين المفهومين لا إلى شيء آخر وإذا ثبت لهما ... تدل على وجود الزمان والقبلية والبعدية إنما هما
لا يوجدان إلا في اعتبار العقل لأن الجزءين من الزمان اللذين يعرض لهما القبلية والبعدية لا يوجدان معاً في
الأعيان لكن يعقد العقل ... العارضة لهما ... في العقل ليس ... على وجه يعرضهما
بالذات أعني الزمان مع ... الشيء الآخر ... بعروض القبلية العدم على وجه زمان بعد **قلت**
القبلية غير موجودة في الخارج وكذا البعدية ... إنما ... على وجه يعرضهما في
الخارج ... العقل **أقول** ... في العقل ليس ... على وجه يعرضهما بالذات
في الزمان مع ... الشيء ... عدم الحادث بالقبلية ... اتصاف العدم بالصفة الثبوتية
ممتنع **أقول** إن عدم الحادث ليس نفياً محضاً لأنه عدم مقيد ... أمر معقول والقبلية
إنما عقلية ولا امتناع في عروض القبلية الاعتبارية لعدم الحادث الذي هو أمر معقول ... العقل
قيل إن أجزاء الزمان بعضها قبل بعض ... القبلية ... في عدم الحادث ... هذه القبلية
زماناً ... لعروض القبلية لزم أن يكون للزمان زمان آخر **أقول** إن عروض هذه القبلية
لأجزاء الزمان لذاتها لا بسبب زمان آخر لأن الزمان متقض لذاته فلا يحتاج في عروض القبلية لبعض
أجزائه على بعضها إلى أمر آخر بخلاف غير الزمان **قلت** لا يجوز عروض السبق لبعض أجزاء الزمان
لأنه على تقدير تساوي الأجزاء في الماهية يمتنع تخصيص بعضها بالقبلية وبعضها بالبعدية وعلى تقدير
عدم تساويها في الماهية كان انفصال كل جزء عن الآخر بالماهية فيكون أجزاء الزمان منفصلاً
بعضها عن البعض فلا يكون الزمان متصلاً واحداً ... من ... **أقول** إن ماهية الزمان
هي اتصال التقضي والتجدد ... الاتصال لا ... الوهم فليس للزمان أجزاء بالفعل
ليس بعضها ... وتأخر ... التجزئة فإذا ... أجزاء فالتقدم والتأخر يعرضان لها لذاتها
لا بسبب عروضهما لغير الأجزاء حتى يصير الأجزاء بسبب التقدم والتأخر للأجزاء
المفروضة لعدم الاستقرار ... وهذا معنى لحوق التقدم والتأخر الأول ... أما ما له
حقيقة غير عدم الاستقرار ... عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فإنما يصير متقدماً و
متأخراً بتصور عروضهما لعدم الاستقرار وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر
لذاته ومن ما يلحقه بسبب غيره فما قاله قبلها اليوم وأمس لم يحتج إلى أن يقول اليوم متأخر

عن أمس

العارضين لها بحسب تصور عروضهما لغيرها متقدماً و متأخراً بل تصور التقضي والتجدد الذي هو حقيقة الزمان يستدعي تصور تقدم وتأخر

عن أمس لأن ... منسوب ... هذا التأخر إما إذا قلنا العدم الموجود احتيج إلى القول بمعنى
التقدم بأحدهما حتى يصير متقدماً **قلت** القول بمعية الزمان بالحركة يقتضي وقوع الزمان في زمان
آخر لأن معنى المعية أن يكون الشيئان في زمان واحد **أقول** إن معية ما تحقق الزمان للزمان
غير معية شيئين يقعان في زمان واحد لأن الأولى تقتضي نسبة واحدة ... على الزمان لكن الزمان
هي ... الشيء بأن يكون الزمان ظرفاً لذلك الشيء ... ذلك الشيء مظروفاً له والأخرى
تقتضي نسبتين لشيئين ... في منسوب إليه واحد بالعدد هو زمان ظرف لهما
وهما مظروفان به ولهذا لا احتياج في الأولى إلى زمان يغاير الموصوف بالمعية ويحتاج
في الثانية إليه **وقائلاً** إن ... الذي لم يكن الحادث مسبوقاً بزمان كونه مسبوقاً بزمان
موهوم مفروض فمسلم ولا ... كونه مسبوقاً بزمان محقق موجود في الخارج فممنوع و ...
في ... لا يفيد ذلك **قال** ... اختلفوا فقيل إنه جوهر مجرد لا يقبل العدم لأن ... عدمه
بعد وجوده ... لا يتحقق إلا مع الزمان فيلزم وجوده حال عدمه وهو محال ورد بأن المحال
إنما يلزم من فرض عدمه بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقاً وقيل هو الفلك الأعظم لأنه محيط
بجميع الأجسام وخطؤه ظاهر وقيل حركته لأنه غير قار الذات ... الحركة إما سريعة وإما
بطيئة والزمان ليس كذلك وقيل مقدارها وهو قول أرسطو ومن تبعه واحتجوا بأن الدليل دل
على أنه يقبل المساواة والمفاوتة وما كان كذلك فهو كم فالزمان كم ولا يكون منفصلاً وإلا لانقسم
إلى ما لا ينقسم فهو متصل غير قار لأن أجزاءه لا تجتمع ولا ... لا يكون المسافة ولا المتحرك
ولا شيئاً من هيآته القارة فيكون هيئة غير قارة وهي الحركة ولكن الحركة تكون مستديرة لأن
المستقيمة تنقطع والزمان لا ينقطع فيكون أسرع الحركات لأن الزمان يقدر به سائر الحركات
وهو الحركة اليومية واعلم أن مدار هذه الحجج على قبول المساواة بمعنى الكمية ...
لو ثبت ... لذاتها وأن الجوهر الفرد ممتنع الوجود لذاته وإلا لكونه كماً متصلاً غير قار
يستلزم أن يكون له محل أما بالعرضية أو الحدوث المحوج إلى المادة **أقول** المتكلمون الزمان
اختلفوا في ماهية الزمان فقيل إنه جوهر مجرد أي ليس بجسم ولا جسماني لا يقبل العدم
لأن الزمان لو كان قابلاً للعدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا تتحقق إلا مع الزمان
لأن بعديته بعدية لا تجامع القبل ولا البعدية بهذا المعنى لا تتصور إلا مع الزمان فيلزم وجود
الزمان حال عدمه وأنه محال ورد بأن هذا المحال إنما يلزم من فرض عدمه بعد وجوده لا من

عدمه مطلقا وعدمه بعد وجوده اخص من عدمه مطلقا واذا كان المحال لازما للاخص لا يلزم
ان يكون لازما للاعم فلا يلزم المحال من عدمه مطلقا فجاز ان يكون قابلا للعدم لذاته وقيل
الزمان هو الفلك الاعظم لان الفلك الاعظم محيط بجميع الاجسام والزمان ايضا محيط بجميع
الاجسام وضعف هذا القياس كما عرفت قياس في الشكل الثاني من موجبتين وقيل هو
الزمان حركة الفلك الاعظم فان الزمان غير قار الذات وحركة الفلك ايضا غير قارة الذات ومنها ان
الحركة اما سريعة او بطيئة والزمان ليس كذلك الا ان يوصف الزمان بانه سريع او بطيء ايضا
القياس المذكور قياس في الشكل الثاني من موجبتين وعند الزمان مقدار حركة الفلك الاعظم
وهو قول ارسطو واتباعه واحتجوا بان الدليل دل على ان الزمان يعرض له المساواة والمفاوتة وكل
ما عرضا له المساواة والمفاوتة فالزمان كم فالزمان كم ولا يكون الزمان كما منفصلا لانه لو كان
الزمان كما منفصلا لانقسم الى ما لا ينقسم لان الكم المنفصل عدد والعدد ينقسم الى الوحدات التي
لا تنقسم لكن الزمان منقسم الى ما ينقسم لان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة
التي تقبل القسمة الى غير النهاية فالزمان ايضا قابل للقسمة الى غير النهاية ينقسم الى ما يقبل
القسمة فيكون الزمان كما متصلا ويكون غير قار الذات لان اجزاءه لا تجتمع في الوجود والا لكان
الموجود اليوم موجودا في الطوفان وهو محال واذا كان اجزاؤه توجد على سبيل التقضي
والتجدد فله مادة لوجهين احدها ان كل ما كان كذلك فهو عرض والعرض لا بد له من مادة
الثاني ان كل ما كان على سبيل التقضي والتجدد يكون له حدوث شيء وتقضي شيء وكل حادث
له مادة ولا يكون مادته المسافة لان المختلفين في الزمان قد يتفقان في المسافة وبالعكس
اي المتفقين في الزمان قد يختلفان في المسافة فلو كان الزمان مقدار المسافة لكان مطابقا لها
ولا يكون مادة الزمان المتحرك لان المختلفين في الزمان قد يتفقان في المقدار وبالعكس ولا يكون مادة
الزمان ساير هيئات المتحرك القارة لان المتفقين في الزمان قد يختلفان في مقدار الهيئة
القارة وبالعكس ولان مقدار الهيئة القارة يجب ان لا يكون قارا فيكون الزمان مقدار هيئة المتحرك
غير قارة وهي الحركة فالزمان مقدار الحركة وتلك الحركة التي يكون الزمان مقدارها [illegible]
لان الحركة المستقيمة تنقطع لان الحركة المستقيمة اما الى المركز او من المركز والاول ينقطع
عند المركز والثاني عند المحيط والزمان لا ينقطع لانه لو انقطع لكان عدمه بعد وجوده بعدية بعد
لا تجامع البعد القبل وما هذا شانه يكون زمانيا فبعد عدم الزمان زمان فيكون عدمه بعد

وجود

وجوده هذا خلف فلا تنقطع فيكون الزمان مقدار حركة مستديرة وتلك الحركة يكون اسرع الحركات
لان الزمان يقدر به سائر الحركات بسبب هذه الحركة التي هي اسرع الحركات والحركة التي هي
اسرع الحركات هي الحركة اليومية التي هي حركة الفلك الاعظم فالزمان مقدار حركة الفلك الاعظم
واعلم ان مدار هذه الحجة على ان قبول المساواة [illegible] الكمية [illegible] قبول المساواة [illegible] الكمية اما
[illegible] الزمان المساواة لذاته واما لو كان قبول [illegible] لا لذاته [illegible] الكمية وعلى ان
الجوهر [illegible] الوحدة لا بد ان يكون الزمان كما متصلا لا منفصلا وعلى ان يكون الزمان كما متصلا
غير قار [illegible] لا يكون [illegible] العرضية وانما المحوجة الى المادة وعلى ان الزمان لا ينقطع
كما [illegible] هذه المقدمات في اثبات الحجة قال الخامس في المكان المكان موجود لان
بديهة العقل تشهد بان المتحرك ينتقل من مكان الى اخر والانتقال من العدم الى العدم محال خارج
عن الحكم لان الجرم ينتقل بانتقاله بخلاف المكان وهو السطح الباطن للحاوي المماس للمحوي عند ارسطو
او البعد المجرد الموجود الذي ينفذ فيه الجسم عند افلاطون [illegible] عند المتكلمين [illegible] الاول ان المكان
هو السطح او الخلاء والثاني باطل لوجوه الاول انه لا يكون عدميا والا لم يقبل الزيادة والنقصان
ولا وجوديا لوجوه الاول انه لو وجد حصل جسم في بعد مجرد لزم تداخل البعدين [illegible] تجويز
[illegible] الى الجوهر تداخل العالم في حيز خردلة وهو محال الثاني ان [illegible] لا يكون منقسما
[illegible] وان كان [illegible] المفتقر الى المحل [illegible] مستغنيا عنه [illegible]
وهو محال الثالث [illegible] لكان ما يتحرك كان له حيز فكان هناك ابعاد [illegible] الى غير
النهاية [illegible] الحركة [illegible] لا يكون [illegible]
عنها [illegible] لم يحرك الاجسام [illegible] الابعاد [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] الثاني لو كان خلاء فرضنا وقوع
الحركة في فرسخ خلاء فلو كان في ساعة وفي فرسخ ملاء في عشر ساعات وفي ملاء اخر قوامه عشر قوام
الاول ساعة لكن زمان خالي العائق كزمان ذي العائق هذا خلف الثالث لو كان خلاء
فلو كان عدميا او بعدا متشابها لم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه اولى [illegible]
واحتج على الاول بان الزيادة والنقصان باعتبار الفرض وعدم الاحساس [illegible]
لا يستلزم [illegible] وان ذات البعد من حيث هي لا تقتضي [illegible] والانتقال
الحركة [illegible] لا يجب [illegible] حركة [illegible] وعن الثاني ان الحركة لذاتها تقتضي زمانا

والا لكانت الحركة في الخلاء لا في زمان كيف وكل خلاء فهو على هذا منقسم ومتجزئ باعتبارها
الى اجزاء بعضها اصغر وبعضها اعظم … فيكون زمان الخلاء الرقيق ساعة
… من الثالث ان الخلاء … العالم وحصول بعض الاجسام في بعض
… من الملازمة … البعد … بالقول … بالسطح …
الا … الاجسام الى غير النهاية لان كل جسم له حيز لا محالة ولما كان …
… متحرك … مع … النسبة …
ويتصور … الدليل على امكان الخلاء …
… زمان الارتفاع … حركة
بعد … العالم … تخلخل … مقدار وحصول … اخر
… الجسم … المقدار … المبحث الخامس في المكان
امر موجود … بان المتحرك بالحركة المستقيمة ينتقل من مكان الى مكان اخر
والانتقال من العدم الى العدم محال … فلا يكون موجودا وهو مقصد المتحرك بالحركة الاينية
… مقصد المتحرك بالحركة الاينية … ويكون موجودا و
المكان ليس بجزء للمتمكن … لان الجسم ينتقل عن المكان … بالحركة عن المكان واليه
… الجسم … المتمكن …
المكان لا ينتقل بانتقال المتمكن فيكون المكان خارجا عن المتمكن وهو السطح الباطن من الجسم الحاوي
المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي … او البعد المجرد عن المادة الموجود الذي ينفذ
فيه الجسم … والبعد المجرد المفروض … الاول …
او الخلاء … البعد المجرد الموجود او المفروض والثاني … ان المكان هو الخلاء … باطل
الاول ان الخلاء اما عدمي كما هو مذهب المتكلمين او موجود كما هو مذهب افلاطون والاول
باطل لان الخلاء لو كان عدميا لما قبل الزيادة والنقصان واللازم باطل اما الملازمة فلان العدمي
ليس بقابل للزيادة والنقصان واما بطلان اللازم فلان … من الاجسام الغير المتلاقية
متفاوت بالزيادة والنقصان والثاني وهو ان يكون الخلاء موجودا باطل لوجوه الاول انه
لو حصل جسم في بعد مجرد موجود لزم تداخل البعدين … البعد المجرد كما هو
… الجسم المتمكن … الى الاخر … في الوضع …

تداخل البعدين … وهو محال … الثاني
ان تجرد البعد لا يكون لذاته ولا للوازمه لانه لو كان تجرد البعد لذاته او للوازمه لكان كل بعد مجردا
واللازم باطل لان ابعاد الاجسام مقارنة للمادة ولا يكون البعد لعوارضه لانه لو كان تجرد البعد لعوارضه
لكان المفتقر الى المحل … مستغنيا عنه بعارض واللازم محال … لعارض
… ان تجرد البعد عن المادة … لعارض … البعد … التجرد … مفتقرا
الى المحل الثالث البعد ان كان مما يتحرك له حيز لان الحركة انتقال من حيز الى حيز اخر
فاذا كان البعد الذي هو المكان مما يتحرك له حيز … البعد … الحيز
حيز … الى حيز اخر … ابعاد … الى غير النهاية وهو محال وان
سلم جواز ابعاد … الى غير النهاية … المكان … الابعاد …
… الحركة … باسرها فقد
… الى المكان … الابعاد باسرها لا يكون بعدا …
المكان خارج عن الابعاد باسرها والخارج عن الابعاد باسرها لا يكون بعدا وان
لم يكن البعد مما يتحرك … عن الحركة ان كان … البعد … لم يتحرك الاجسام
… البعد المانع الحركة لذاته او لما يلازمه … حركة البعد …
البعد … الابعاد … فانه الحركة …
ابعاد … الى غير النهاية … لا يكون المكان بعدا …
… الابعاد فانه الحركة … فالمكان الذي هو البعد له
مكان اخر … الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلاء انه لو كان خلاء … ان يكون
زمان حركة ذي العائق مساويا لزمان حركة عديم العائق واللازم باطل فالملزوم
مثله اما الملازمة فمسبوق بذكر مقدمة هي انه كلما كان المسافة التي يتحرك المتحرك فيها ارق
كانت الحركة اسرع وكلما كان اغلظ كانت الحركة فيها ابطأ …
… الرقيق … الغليظ … والرقة والغلظة
يختلفان في الزيادة والنقصان فكلما ازدادت الغلظة ازدادت المقاومة وكلما ازدادت المقاومة
ازداد البطوء فيكون المتحرك يختلف سرعة وبطوءا بحسب اختلاف المقاومة …
لو كان خلاء فاذا تحرك الجسم فيه بقوة … في زمان …

والثاني محال لانه تقطع البعض من المسافة قبل قطع الكل بعض الاول فلو فرضنا ان المتحرك تحرك ذلك الجسم
ذلك البعض في ربع خلاء من ملاء القوام في ملاء ساعة في فرسخ ملاء خمس ساعات في ملاء اخر
قوامه خمس قوام الاول ساعة من زمان حركة في العائق الثاني كزمان حركة عدم العائق
الثالث من الوجوه الدالة على نفي الخلاء لو كان الخلاء موجودا لكان عدما صرفا او بعدا متشابها
لم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه اولى فانه لا اختلاف فيه اصلا فيكون جميع جوانبه بالنسبة الى
الجسم على سواء فلا يكون حصول الجسم في بعض جوانبه اولى من حصوله في البعض الاخر فلا يمكن
الجسم في بعض جوانبه ولا [illegible] لانه ليس حصوله اولى من حصوله في غيره ولا [illegible] اولى من
ميله الى غيره واجيب عن الاول من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بانا نختار ان الخلاء
عدمي قوله لو كان عدميا لما اتصف بالزيادة والنقصان قلنا الزيادة باعتبار الفرض والعدمي
يقبل الزيادة والنقصان باعتبار الفرض واجيب عن الوجه الاول من الوجوه الدالة على
ان الخلاء ليس بوجودي بانا لا نسلم انه لو حصل الجسم في بعد مجرد لزم تداخل البعدين والتداخل
[illegible] لم [illegible] البعد المجرد من بعد المتمكن فلا [illegible] انه لا احساس بالبعدين معا وعدم الاحساس
بالبعدين معا لا نسلم [illegible] حتى يلزم من تجويز تداخل البعدين تجويز تداخل العالمين
[illegible] الذي هو محال واجيب عن الثاني من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بوجودي
بان تجرد البعد لعارض [illegible] لو كان لتجرد لعارض لكان المفتقر الى المحل مستغنيا عنه لعارض
فلا [illegible] انه لو كان تجرد البعد عن المحل لعارض يلزم ان يكون البعد [illegible] الى المحل
بان [illegible] البعد [illegible] عن المحل [illegible] فلا يكون تجرد البعد لعارض
مسلم [illegible] الى المحل حتى يلزم المحال واجيب عن الثالث من الوجوه الدالة على ان
الخلاء ليس بوجودي بان البعد المجرد [illegible] لا يقبل الحركة وعدم قبول البعد الحركة
لا يوجب امتناع حركة البعد المادي فلم يلزم ان لا يتحرك الاجسام لان ابعاد الجسم مادية
الابعاد المادية لا تمنع قبول الحركة واجيب عن الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بان
الحركة [illegible] زمانا [illegible] الحركة [illegible] لكان الحركة في الخلاء لا في زمان
ولكن الحركة لا في زمان والحركة من حيث هي هي [illegible] مسافة منقسمة متجزية
بانقسام المسافة بعضها قبل بعضها بعد [illegible] لا يقدر الا مع الزمان [illegible] الحركة في
مسافة فرسخ [illegible] الزمان ما هي هي [illegible] الزمان بسبب ثاني المسافة

من

من العائق الزمان المسمى بسبب ثاني المسافة من العائق مع الذي [illegible] بسبب ثاني المسافة من الجسم [illegible]
القوام [illegible] غليظ [illegible] الزمان الذي يسمى الحركة [illegible]
المذكور [illegible] زمان الملاء [illegible] ساعة [illegible] ساعات [illegible] الحركة [illegible]
تسع ساعات بسبب ثاني المسافة من العائق [illegible] قوامه [illegible] الاول وزمان حركة الملاء
الاول عشر ساعات [illegible] بسبب [illegible] الحركة وتسع ساعات بسبب ثاني المسافة من العائق وقوام
[illegible] قوام الغليظ فيكون الزمان الذي بسبب العائق [illegible] سبع ساعات [illegible] بسبب
العائق الغليظ [illegible] الزمان كله في مقابلة العائق
[illegible] بعضه في مقابلة الحركة وبعضه في مقابلة العائق [illegible] الحركة الخلائية واقعة في الزمان
الذي [illegible] الحركة [illegible] الحركة الملائية [illegible] الزمان مع مقدار اخر من
الزمان الذي يسمى بسبب ثاني المسافة من العائق [illegible] واجيب عن الثالث من الوجوه
الدالة على نفي الخلاء بان الخلاء [illegible] وبعد العالم [illegible] حصول العالم في جانب
من جوانبه حتى يلزم ما ذكر من المحال بل مجموع العالم حاصل في مجموعه واما حصول بعض
الاجسام في بعض الجوانب [illegible] من الملائمة والمنافرة [illegible] القرب والبعد من تلك الاجسام
[illegible] الاختلاف في الخلاء بسبب القرب من تلك الاجسام والبعد منها [illegible] الملائم [illegible]
والمنافر [illegible] الارض بسبب طبعها المقتضي للثقل المطلق [illegible] المحيط [illegible] المركز
[illegible] القرب من المركز والبعد من المحيط والنار بسبب طبعها المقتضي للخفة المطلقة [illegible]
المحيط [illegible] المركز [illegible] القرب من المحيط والبعد من المركز [illegible] القائلين بان المكان
هو السطح [illegible] القول بالسطح باطل لانه لو كان المكان عبارة عن السطح الباطن الحاوي المماس
للسطح الظاهر من المحوي [illegible] الاجسام الى غير النهاية واللازم باطل [illegible] الابعاد
[illegible] الملازمة ان كل جسم له حيز [illegible] السطح الباطن الحاوي [illegible] الحاوي له حيز
[illegible] السطح الباطن [illegible] الظاهر [illegible] جزاء [illegible] التسلسل [illegible]
[illegible] ان كل جسم له مكان [illegible] بان المكان هو السطح [illegible] الاجسام [illegible]
الى جسم ليس له حيز [illegible] وضع [illegible] لو كان المكان عبارة عن السطح الباطن الحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوي لما كان [illegible] الساكن [illegible] عليه ساكن واللازم
باطل [illegible] بيان الملازمة ان الحركة هي مفارقة سطح الى سطح اخر [illegible]

المكان هو السطح والحيز هو حيث ان الما يحصل له مفارقة سطح الى سطح فلو كان متحركا لا يكون ساكنا
لا يقال يكون المتحرك بما رسبته مع الساكنات والحيز حيث ان الما رسبته مع الساكنات باقية فيكون
متحركا ساكنا لانا نقول ما نسبه المتحرك الى الساكنات متغاير فيكون لذلك اما في نسبته الى الساكن فليس
له ساكن فلا يتم بعد السكون بما رسبته مع السواكن ولقائل ان يقول الحركة هي انتقال الجسم
من سطح الى سطح اخر لا من ربط من المتحرك والانتقال سطح اخر فعلى هذا يكون السكون
بالنسبة الى المتحرك والحركة بالنسبة الى بعض مكانه والقائل ان المكان عبارة عن السطح لزم ازدياد
المكان ونقصه والتحرك له كما اذا كعب شمعة فان السطح المحيط بالشمعة عند تكعيبها
اكثر من السطح المحيط بها عند جعلها كرة والتحرك في مع ان المكان ازداد عند تكعيبها وبالعكس
الا كما اذا جعلت شمعة كرة فان السطح المحيط بالشمعة عند كريتها اصغر السطح المحيط عند تكعيبها و
ولقائل ان يقول لا نعلم ان الشمعة عند ازدياد السطح المحيط بها باقية كما هي فان الشمعة عند تكعيبها على
هذه شكلها لم يكن عند كريتها لكونه والدلالة على المكان الخلاء اذا انطبق صفحة ملساء على صفحة ملساء
فلما فلم يرتفع الصفحة الفوقانية دفعة يحل الوسط اول زمان الارتفاع لان انتقال الجسم الحاصل الى
الوسط اما ان لا يحتاج الى المرور بالطرف وهو ظاهر الفساد او يحتاج وح اما ان يحصل ما يكون
في الطرف يكون في الوسط ايضا وهو ظاهر الاستحالة او لا يكون فيكون الوسط خاليا ما يكون الجسم
السفلاني الطرف خاليا وهو المطلوب ولقائل ان يقول لا نم لا يحصل الا بالحركة والحركة لا تحصل الا
في زمان وفي ذلك الزمان انتقل الجسم الى الوسط والقائلون بنفي الخلاء منهم من حركة بنفسه تدافع
جملة العالم فان الجسم المتحرك اذا انتقل الى مكان كان شاغلا او كان فارغا والثاني هو المطلوب
والاول لا يخلو اما ان ينتقل الى مكان الجسم الذي انتقل الى مكانه او الى مكان اخر والاول
باطل لان حركة الجسم عن مكانه موقوف على حركة المنتقل اليه فلو انتقل كل منهما الى مكان صاحبه
لزم توقف حركة كل منهما على حركة الاخر فيكون دورا والثاني باطل لان الكلام في كيفية انتقال ذلك
الجسم كالكلام في انتقال الجسم الاول فيلزم تدافع الاجسام باسرها حتى يلزم من حركة البقة حركة
جملة العالم وذلك معلوم البطلان لانا نقول يحل ما دار دائر بتكلف تداخل لان المقدار زائد على
الجسمية لا يستحيل ان يزول عن الجسم مقدار ويحصل عقيبه مقدار اخر ازيد او انقص لانا نقول
زوال مقدار وحصول اخر يتوقف على وجود الهيولى وعرضية المقدار وكلاهما ممنوع ولقائل
ان يقول قد اقيم البرهان عليهما قال المقصد الثالث في الكيف الاستقراء دل على

انحصار هذه المقولة في اربعة اقسام الكيفيات المحسوسة والنفسانية والمختصة بالكميات والاستعدادات
اما القسم الاول فهو مباحث الاول في اقسامها الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة سميت انفعاليات
والا فانفعالات لانفعال الحس عنها اولا ولانها تابعة للمزاج اما بالشخص كحلاوة العسل وحمرة
الدم او بالنوع كحرارة النار وبرودة الماء وهي تنقسم باقسام الحواس الخمس الظاهرة الى الملموسات
وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ويتبعها ثمانية اخرى كيفية اللطافة والكثافة والخفة
والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة والى المبصرات وهي الالوان والاضواء
والى المسموعات وهي الاصوات والحروف والى المذوقات وهي الطعوم والى المشمومات
وهي الروائح اقول لما فرغ من الفصل الثاني في مباحث الكم شرع في الفصل الثالث في مباحث
الكيف والاستقراء دل على انحصار هذه المقولة اي مقولة الكيف في اربعة اقسام الكيفيات المحسوسات
والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية وقد يعبر عنها بالاستعدادات
ووجه الحصر ان الكيفيات اما ان يكون محسوسة باحدى الحواس الخمس السمع والبصر والذوق والشم
واللمس وهي الانفعاليات والانفعالات او لا تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس وح اما ان
لا تكون مختصة بذوات الانفس وهي الكيفيات النفسانية او لا تكون مختصة بذوات الانفس
وح اما ان تكون مختصة بالكميات وهي الكيفيات المختصة بالكميات او لا تكون مختصة بالكميات
وهي الاستعدادات اما القسم الاول اي الكيفيات المحسوسة فقد بدا به لانه اظهر اقسامها
وذكر فيه ست مباحث الاول في اقسامها الثاني في تحقيق الملموسات الثالث في تحقيق المبصرات
الرابع في تحقيق المسموعات الخامس في تحقيق الطعوم السادس في المشمومات المبحث الاول في
اقسام الكيفيات المحسوسة الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل
سميت انفعاليات والا كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات وانما
سميت الاول بالانفعاليات لوجهين احدهما انها تحدث منها انفعال في الحواس عند
الاحساس بها والثاني انها تحدث تابعة للمزاج اما بحسب الشخص كحلاوة العسل وحمرة الدم
فان كل واحد منهما تابع للمزاج الذي لا يحصل الا عند انفعال المواد واما بحسب النوع كحرارة النار
وبرودة الماء فان حصول الحرارة في النار والبرودة في الماء وان لم يكن لاجل الانفعال
لكن من شان نوع الحرارة ونوع البرودة ان تحدث ايضا بالانفعال الذي هو المزاج
وانما سميت الثانية بالانفعالات ولم تسم بالانفعاليات وان جاز تسميتها بالانفعاليات

بالوجهين لسرعة زوالها وقصر بقائها فمعرفة احكامها كما هي لعلها اليس وسميت باسم الامر
الذي هو في التجارب والتصعيد بين الانفعال لتكون هذا الاسم منقولة اليها بالمشابهة والكيفيات
المحسوسة سميت باسم الحواس الخمس الظاهرة الى الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة
اليبوسة وسمي هذه الكيفيات الاربع كيفيات اول لتكيف البسائط العنصرية بها غير خالية عنها
بخلاف سائر الكيفيات الملموسات فانها تكون ملموسة اولا وبالذات بخلاف البواقي فانها
ملموسة بتوسطها ومن الكيفيات الملموسة الخفة والثقل والصلابة واللين والخشونة والملاسة وتقدم البحث
عن الكيفيات الملموسة لانها اعم بالنسبة الى كل حيوان فان جميع الحيوانات لا بد لها لا تخلو جسما من
الاجسام خاليا عنها والى المبصرات وهي الالوان والاضواء والى المسموعات وهي الاصوات
والحروف والى المذوقات وهي الطعوم والى المشمومات وهي الروائح قال الحال في تحقق
الملموسات الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات وابينها والحرارة تحصل تفريق المختلفات
وجمع المتماثلات من حيث انها تصعد الالطف فالالطف فيعرض الى كل جسم ما فيها كلما تقتضي
طبعه الا اذا كان الالتحام شديدا فيفيد سيلانا او دورانا اي ان كان اللطيف والكثيف قريبين
من الاعتدال فانهما من التلازم والتجاذب كالذهب تليينا الا ان كان الكثيف غالبا
لا في الغاية كالحديد تصعيدا بالكلية ان توقف اللطيف الكثيف والاشبه ان الحرارة الغريزية
تغاير الحرارة النارية وكذلك الحرارة الفائضة من الكواكب انما هي حرارة الجزء الناري
المنكسر اذا احدثت الحرارة بالحركة ودليله التجربة لانا نقول لو كانت الحركة مسخنة لتسخن العناصر
العالية وصارت نيرانا بسبب حركات الافلاك لان الافلاك الاقرب السخونة بلا بتسخين
والتسخن بالحرارة اقول المصنف الجال في تحقيق الملموسات الكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر
غنية عن التعريف بالحد والرسم اولا اظهر من المحسوسات فربما يقصد الى التنبيه على مفهوم
اسم بعضها بسبب التناسب بالغير عاو كرده من خواصها لم يحدوا انها نعرفها انما تقدر انها
فان احكامها والحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات وابينها وهما كيفيتان فعليتان
بفعل الصورة بواسطتهما في المادة والحرارة تحصل تفريق المختلفات وجمع المتماثلات
من حيث انها تحدث الميل المصعد بواسطة التسخين بالمركب من الاجسام المختلفة في اللطافة
والكثافة اذا اثرت الحرارة فيه يصعد الالطف فالالطف فكان الالطف اشد تصعيدا من الجزء الذي الوزن
كالهواء الذي هو اقرب من الارض لا اقرب يسار الى التصعيد قبل الابطأ يتفرق الاجسام
المختلفة الطبايع

الطبائع التي حدثت من التيامها فينضم عند تفريق الاجزاء كل جزء الى ما يناسبه كما تقتضي طبعه
الا اذا كان الالتحام شديدا فان الحرارة تفيد سيلانا او دورانا من غير تفريق اي ان كان اللطيف
والكثيف قريبين من الاعتدال فانهما من التلازم والتجاذب كالذهب
فان الالتيام اذا كان شديدا لم تقو الحرارة على التفريق فاذا مال اللطيف الى التصعيد جذبه
الكثيف الى الانحدار فيحدث سيلان ودوران وتفيد الحرارة تليينا ان كان الكثيف غالبا
لا الى الغاية كالحديد ان كان الكثيف غالبا الى الغاية لم تفد الحرارة شيئا كما في الحجر وتفيد
الحرارة تصعيدا بالكلية ان توقف اللطيف كثيرا على الكثيف والاشبه ان الحرارة الغريزية مغايرة
للحرارة النارية في الحقيقة لان حرارة النار تبعد الحيوة والحرارة الغريزية شرط لوجود الحيوة
وكذلك الحرارة الفائضة عن الكواكب كحرارة الشمس مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة وقيل الحرارة
الغريزية هي حرارة الجزء الناري المنكسرة شدتها عند تفاعل العناصر بعضها مع بعض ولا تحدث
الحرارة بالحركة ودليله التجربة لا نقول لو كانت الحركة مسخنة لتسخنت العناصر الثلاثة الهواء والارض
والماء فصارت نيرانا بسبب حركات الافلاك واللازم باطل لانا نقول الافلاك لا تعلم السخونة
فلا يتسخن لانها فلا تسخن بالجاورة العناصر قال واما البرودة فمعناها عدم الحرارة ومنع
بان المحسوس ليس عدم الحرارة ولا الجسم والا لكان الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة اقول
البرودة قيل هي عدم الحرارة ومنع بان المحسوس والمحسوس ليس عدم الحرارة ولا الجسم والا
لكان الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة بل البرودة كيفية وجودية مضادة للحرارة
لا ما وجوديان يتواردان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف طبائعا قال واما الرطوبة
فقال الامام هي البلة المقتضية لسهولة الالتصاق والانفصال لانا نقول لكان العسل ارطب
من الماء اذ هو الصق منه لانه سيفصل بعسر قالت الحكماء هي كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال وتركها
وهي غير السيلان فانه عبارة عن حركات تحصل لاجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس
يدفع بعضها بعضا حتى لو وجدت كان في التراب لكان سيالة واليبوسة معناها على الرأيين
اقول واما الرطوبة فقال الامام هي البلة الجارية على ظاهر الجسم المقتضية لسهولة الالتصاق
بالغير وسهولة الانفصال عنه فالماء رطب والهواء ليس كذلك لانا نقول لو كانت الرطوبة كذلك لكان العسل
ارطب من الماء اذ العسل الصق من الماء لانا نقول العسل والا لكان الصق من الماء لانه سيفصل بعسر
والرطوبة تقتضي سهولة الانفصال والماء كذلك فهو ارطب من العسل وقالت الحكماء الرطوبة كيفية تقتضي

سهولة قبول التشكل بشكل الحاوي الغريب وسهولة تركه والرطوبة غير السيلان فان السيلان
عبارة عن حركات توجد في اجسام متصلة في الحقيقة منفصلة في الحس يدفع بعض تلك الاجسام بعضا
بعضا حتى لو وجد حركات في التراب لكان سيالا واليبوسة تقابل الرطوبة على التفسيرين فعلى الاول
هي الكيفية [illegible] وعلى الثاني [illegible] الجسم صعب التشكل بشكل الحاوي الغريب صعب الترك
فاليبوسة تقابل الرطوبة والجفاف يقابل البلة والرطوبة واليبوسة كيفيتان انفعاليتان لان [illegible]
مستعد لان ينفعل عن الغير [illegible] واما الخفة والثقل فهما قوتان يحس بهما
بواسطتهما المدافعة [illegible] تسميهما المتكلمون اعتمادا والحكماء ميلا طبيعيا [illegible]
في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي لامتناع المدافعة عنه [illegible] لا يكون نفسانيا [illegible] للانسان
على غيره ولا يكون طبيعيا كما في الزق المنفوخ المسكن تحت الماء وقسريا كميل الحجر المرمي
الى فوق وقد يجتمع ميلان [illegible] كما في الحجر المرمي الى اسفل والانسان المنحدر
الى جهة [illegible] بخلاف حال الحجر المرمي الى فوق نوع
راجع [illegible] الصغر والكبر [illegible] من الكيفيات الملموسة الخفة والثقل وهما قوتان
يحس [illegible] بالنسبة الى الخفيف [illegible] بالنسبة الى الثقل
والمدافعة [illegible] المركز [illegible] والاول كما في الزق المنفوخ المسكن في الماء
والثاني كما في الحجر المرمي الى اسفل وتسمى المتكلمون الخفة والثقل اعتمادا والحكماء يسمونها ميلا
طبيعيا والميل الطبيعي لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي [illegible] الميل الطبيعي في الجسم
المتمكن في حيزه الطبيعي [illegible] عن الحيز الطبيعي [illegible] الى الحيز الطبيعي [illegible] الاشياء
المدافع عن الحيز الطبيعي [illegible] بالطبع [illegible] ولامتناع المدافعة الى الحيز
الطبيعي لامتناع طلب الحاصل [illegible] نفسانيا بان لا يكون منبعثا عن [illegible] في
[illegible] على [illegible] طبيعيا بان لا يكون [illegible] من جسم [illegible]
[illegible] كما في الزق المسكن في الماء [illegible] قسريا بان لا يكون [illegible] خارج عن الجسم
كما في الحجر المرمي الى فوق وقد يجتمع ميلان [illegible] طبيعي وقسري كما في الحجر المرمي
الى اسفل فان فيه ميلا طبيعيا وميلا قسريا الى اسفل ولذلك كان حركته اسرع مما اذا
تحرك بطبعه [illegible] الى اسفل [illegible] المنحدر [illegible] الميل الطبيعي النفساني
الى جهة السفل [illegible] وقد يجتمع ميلان الى جهتين [illegible] القسري [illegible] التي

توجد

توجد المدافعة لامتناع المدافعة لان المدافعة الى الشيء الواحد عن جهة واحدة محال وكذلك [illegible]
جواز اجتماع الميلين الى جهتين [illegible] قسريا [illegible] المدافعة بخلاف حال الحجر المرمي الى فوق
[illegible] في السرعة والبطء [illegible] الصغر والكبر لان الميل الطبيعي في الحجر الكبير اعظم
مما في الحجر الصغير [illegible] الميل القسري [illegible] الحركة القسرية في الحجر
الكبير اقوى فيكون حركته ابطأ [illegible] لا يقال [illegible] المدافعة ولا يمكن المدافعة
عن [illegible] ميلان الى جهتين [illegible]
محال [illegible] حركة الجسم الكبير ابطأ لان المعاوقة [illegible] الطبيعي هي المعاوقة
الحركة القسرية في الجسم الكبير [illegible] في الجسم الصغير من المعاوق زيادة ثالث
والصلابة [illegible] الغامز واللين [illegible] كيفيتان [illegible] الخشونة استواء وضع
الاجزاء ولا استواء [illegible] الوضع [illegible] اولى
الصلابة [illegible] الغامز واللين عدم [illegible] الملكة وقيل الصلابة
كيفية [illegible] عدم قبول الغمز الى الباطن ويكون الجسم بها قوام غير سيال فلا يستقل [illegible]
ولا [illegible] بسهولة [illegible] الغمز [illegible] واللين كيفية
[illegible] قبول الغمز الى الباطن [illegible] قوام سيال [illegible]
بسهولة واما [illegible] قبول الغمز [illegible] فتكون الصلابة واللين من
الكيفيات الاستعدادية [illegible] الاول عدم
الانفعال [illegible] بقاء الشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ
في الزق مقاوم وليس بصلب [illegible] الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال [illegible]
ما يغمز تحت الاصبع [illegible] امور ثلاثة احدها الحركة والثاني الشكل والثالث الاستعداد
قبول الانفعال [illegible] الاخير فيكون الصلابة [illegible] يكون الجسم بها مستعدا
للانفعال [illegible] الخشونة [illegible] وضع اجزاء الجسم والخشونة
لا استواء وضع اجزاء الجسم بان يكون بعضها [illegible]
الخشونة [illegible] الوضع [illegible] كيفية [illegible] استواء وضع الاجزاء ولا استواءه
[illegible] من مقولة الكيف [illegible] الثالث [illegible] المبصرات اما الالوان فالظاهر [illegible]
ماهيته [illegible] البياض [illegible] الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة كما في الثلج

واللؤلؤ المسحوق وموضع شق الزجاج والسواد من كثافة الجسم وعدم غور الضوء فيه وأجيب

بأنه لم لا يجوز أن يكون ثمة حدوث لهما والناظر يحس به [illegible] كالبيض المسلوق ولبن العذراء

فإنه يحدث بعد الانعقاد [illegible] والمشهور أن أصل الألوان السواد

والبياض والباقي يتركب منهما وقيل الحمرة والصفرة والخضرة وزعم الشيخ أبو علي أن وجود

الألوان مشروط بالضوء لأنا لا نحسها في الظلمة وذلك إما لعدمها أو لمعاوقة الظلمة والثاني باطل

لأن العدم لا يعوق فتعين الأول والاعتراض عليه لم لا يجوز أن يكون الضوء شرط إبصارها

فلا يرى عند عدمه أقول المبحث الثالث في المبصرات [illegible] المبصرات هي

التي تكون مبصرة أولاً وبالذات وهي اللون والضوء أما الألوان فهي أظهر المحسوسات

ماهيةً وهليةً [illegible] الإمام [illegible] بأنواعه متصور تصوراً أولياً ولا حاجة إلى تعريفه

بحد أو رسم [illegible] السواد [illegible] والبياض مفرق للبصر [illegible] لأن العقلاء

بداية عقولهم [illegible] المفرق بين السواد والبياض وأن كون السواد قابضاً للبصر

والبياض مفرقاً له [illegible] السواد والبياض [illegible]

تكون [illegible] السواد والبياض [illegible] حقيقية [illegible] الألوان

[illegible] والبياض يحصل من مخالطة الهواء للأجسام الشفافة المتصغرة جداً كما في الثلج واللؤلؤ

المسحوق وموضع شق الزجاج يرى أبيض والسواد يحصل من كثافة الجسم وعدم غور الضوء

في عمق الجسم والحق أن السواد والبياض كيفيتان حقيقيتان [illegible] في الخارج

وما جعل سبباً لحصولهما لا يكون سبباً لحدوثهما في الخارج مع أنه منقوض ببياض البيض المسلوق

فإنه يحس به [illegible] بعد السلق [illegible] والأحسن قبل السلق مع أنه كان

شفافاً فإن [illegible] اختلاط الهواء [illegible] بعد السلق [illegible]

وكذلك [illegible]

[illegible]

[illegible] بعد الانعقاد [illegible] والمشهور أن أصل الألوان

السواد والبياض والباقي الألوان يتركب من السواد والبياض وقيل أصل الألوان السواد و

والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وزعم الشيخ أبو علي أن وجود الألوان مشروط بالضوء

وأن اللون عند عدم الضوء غير موجود بالفعل بل عند عدم الضوء يكون الجسم مستعداً لقبول

اللون الخاص

سبب م

بالضوء م

[illegible]

الأجسام تحت الضوء واحتج عليه بأنا لا نحس بالألوان في الظلمة وعدم الإحساس بالألوان في

الظلمة إما لعدم الألوان أو لمعاوقة الظلمة الإحساس والثاني باطل لأن الظلمة عدم الضوء

والعدم لا يعوق فتعين الأول والاعتراض على هذا الاحتجاج بأنه لم لا يجوز أن يكون الضوء

شرط إبصار الألوان فلا يرى الألوان عند عدم الضوء بسبب فقد الشرط لا بسبب معاوقة

الظلمة والحق أن اختلاف الألوان بحسب شدة الضوء وضعفه يشعر بأن اللون الحاصل عند شدة

الضوء حقيقة مخالفة لحقيقة اللون الحاصل عند ضعف الضوء وهذا يدل على أنه عند شدة الضوء

يفنى اللون الأول المخالف لحقيقة اللون الثاني ويحدث هذا اللون الثاني والأرجح أن القدر

المشترك بين اللونين المختلفين بالحقيقة [illegible] الجنس [illegible] يحدث من هذا إلا

الضوء بشرط وجود اللون قال وتنوع الألوان قد يوجد [illegible] إذا كان صرفة وضعفه إذا

اختلط بأجزاء صغار تفادها اختلاطاً [illegible] أقول الألوان قد يوجد [illegible] إذا

كانت صرفة كالسواد الذي لم يخالطه شيء من أجزاء البياض [illegible] من الألوان وقد يوجد

ضعفه إذا اختلط أجزاء تفادها اختلاطاً لا يتميز الحس بعضها عن بعض كما إذا اختلط

الأجزاء البيض بالأجزاء السود اختلاطاً لا يتميز الحس [illegible] أقل سواداً من

السواد الذي لا يكون كذلك وما كان [illegible] هذا الاختلاط [illegible] السواد وضعف

كثيرة قال وأما الضوء فجعله [illegible] أجسام شفافة تنفصل عن المضيء [illegible] الجدار

عن الكواكب وانعكاسها [illegible] جسم [illegible]

[illegible]

[illegible]

محسوساً وقيل هو اللون ومنع بأنه لا يحس به دون اللون كالبلور إذا كان في الظلمة ثم إن

[illegible] الحاصل من مقابلة المضيء لذاته يسمى ضياء [illegible] شعاعاً إن

[illegible] الحاصل من مقابلة المضيء بالغير كالحاصل على وجه الأرض قبل الإسفار

وعقيب الغروب ومن مقابلة القمر ويسمى نوراً وظلاً [illegible] من مقابلة الهواء المكتنف به

[illegible] بالجدار المضيء لضعف [illegible] على الأجسام [illegible]

[illegible] شعاعاً [illegible] والظلمة عدم النور

عما من شأنه النور وقيل هو كيفية [illegible] لو كان كذلك [illegible] لا يرى

هذا مبني على وجود الألوان م

صغار م

بعدم

ضعف م

لكالسرج في الظلمة بان را توقد قربه وما حولها ولعا بدل ان سوق المانع ظلمة تحيط بالمرئي لا بالرائي

اقول احتلعوا في ان الضوء جسم ام لا فذهب المحققون الى ان الضوء ليس بجسم بل هو كيفية مبصرة وقيل ان الاضواء اجسام شفافة تنفصل عن المضيء لانها متحركة وكل متحرك جسم فالاضواء جسم اما الكبرى فبينة واما الصغرى فلان الاضواء منحدرة من المضيء ومنعكسة عما يقابل المضيء لان لا غير ولكل منحدر ومنعكس متحرك واجيب بمنع الصغرى فانا لا نسلم ان الاضواء متحركة قوله لانها منحدرة ومنعكسة قلنا لا نسلم ان الضوء منحدر او منعكس بل الضوء يحدث في قابله المقابل دفعة لكن لما كان حدوثه من سمت عال او سمت في مكان مقابل سبق الى الوهم انه منحدر او منعكس وعورض الدليل المذكور بان الاضواء لو كانت اجساما متحركة لصح طباعها لكانت متحركة الى جهة واحدة لامتناع الحركة بالطباع الى جهتين والثاني باطل لحصول الاستنارة الا من تلك الجهة وليس كذلك لان الاستنارة حاصلة من جهتين واكثر وايضا لو كانت الاضواء اجساما فان كانت محسوسة فيجب ان تستر ما تحتها فكان الاكثر ضوءا اكثر ستر لما تحته والواقع خلافه لان الضوء لا يكون ساترا لما تحته وكلما ازداد كان ما تحته اظهر وان لم تكن محسوسة لم تكن الضوء محسوسا وهو باطل فان الحس يكذبه وفيه نظر فانه لا يلزم من كون الضوء محسوسا كونه ساترا لما تحته فان كثيرا من الاجسام المحسوسة لا تكون ساترا لما تحته مثل الزجاج الملون والاولى ان يقال لو كان الضوء جسما يلزم التداخل او ازدياد حجم الجسم القابل للضوء عند حصول الضوء فيه واللازم ظاهر البطلان وقيل الضوء هو اللون وضعف بان الضوء قد يحس به دون اللون كما في البلور اذا كان في ظلمة فانه يحس بالضوء دون اللون ولان الضوء لو كان نفس اللون مثلا لكان البياض لا يشارك السواد في الضوء فكان يشارك في البياضية واللازم باطل لان السواد والبياض قد يتشاركان في الضوء مع اختلافهما في الماهية ثم ان الاضواء ما هو ضوء اول وهو الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لذاته كضوء وجه الارض بعد طلوع الشمس ويسمى ضياء ان قوي وشعاعا ان ضعف ومن الاضواء ما هو ثان وهو الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء بالغير كالضوء الحاصل على وجه الارض قبل طلوع الشمس وعقيب غروب الشمس فانه صار مضيئا بالهواء الذي صار مضيئا بالشمس وكالضوء الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر ويسمى الضوء الثاني نورا ويسمى الضوء الثاني ظلا ان

حصل

الا حصل في الجسم من مقابلة الهواء المتكيف بالضوء الذي صار مضيئا بالشمس مرة واما ما يحس مقارنه الى الحوارج مثل تسرب الداخل الى الظل لو كان ضوء الاخش ما يحس الضوء الجدار المضيء بمقابلة الشمس تسرب الجدار المالم يحس بالظل كما يحس بضوء الجدار المضيء بمقابلة الشمس لضعف الظل وان كان ضوء الكل ضعيف والضوء الضعيف لا يحس به قوله لضعف لونه اشارة الى هذا والضوء الذي يترقرق على الاجسام يسمى لمعانا واللمعان ان كان ذاتيا يسمى شعاعا كما للشمس وان لم يكن اللمعان ذاتيا يسمى بريقا كما للمرآة والظلمة عبارة عن عدم النور لا عدم الضوء عما من شانه الضوء فان الشيء الذي انتفى عنه الضوء صار مظلما فتكون الظلمة عدم ملكة الضوء وقيل الظلمة كيفية تمنع الابصار ومنع بانه لو كان الظلمة كيفية مانعة للابصار لوجب ان لا يرى الجالس في الظلمة نارا توقد بقربه ضرورة وجود الظلمة المانعة عن الابصار واللازم باطل وللمعارض ان يقول الظلمة التي تحيط بالمرئي هي المانعة عن الابصار دون الظلمة المحيطة بالرائي

قال الرابع في تحقيق المسموعات الحروف كيفيات تعرض للاصوات فيتميز بعضها عن البعض في الثقل والحدة وهي تنقسم الى مصوتة وهي الحروف المدة واللين والى مصمتة وهي ما عداها والمشهور ان السبب الاكثري للصوت تموج الهواء بقرع او قلع عنيف وان الاحساس يتوقف على وصول الهواء الى الصماخ لانه يميل بهبوب الرياح ويختلف عن مشاهدة السبب كما في ضرب الفاس ولانه لو وضع طرف انبوبة على صماخ انسان وتكلم فيه لم يسمع غيره وانه يحس في الجانب والا لما قلبت جهة الصدا صوت يحصل من انصراف هواء متموج عن جبل او جسم املس

اقول المبحث الرابع في تحقيق المسموعات وهي الاصوات والحروف ولما عرفت ان التعريف لماهيتها والحروف كيفيات للاصوات يتميز بعض الاصوات عن بعض آخر يشاركه في الحدة والثقل تمييزا في المسموع احترزنا بالقيد الاخير عن الصوت الطويل وعن الصوت القصير وعن الصوت الملائم وغير الملائم فان كلا منها لا يعرض له يتميز بها عن صوت آخر هو مثله في الحدة والثقل لكن ليس تميزها في المسموع لان الطول والقصر والملائمة وعدمها ليست بمسموعة اما الطول والقصر فلانهما من الكميات وهي غير مسموعة واما الملائمة وعدمها فلانهما مطبوعان والاولى لم يسمع الصوت باعتبار هذه الكيفية حرفا لا الكيفية نفسها والحروف تنقسم الى مصوتة وهي التي تسمى بالعربية حروف المد واللين وهي الالف الواو والياء اذا تولدت من اشباع ما قبلها من الحركات

تعرض ع احترزنا بالقيد الاخير ... [illegible]

[illegible]

المجانسة لها الفتح للالف والضم للواو والكسر للياء فكما وجدت هي والمتكلم لا يقدر ابتداء بها الا على تلك الحال
لا يمكن ساكنة ولا يمكن الابتداء بالساكن والى ما ضمنته وهي ما عداها اي ما عدا حروف المد واللين
مثل الباء والتاء وغيرهما ويمكن الابتداء بها والمشهور ان السبب الاكثري للصوت تموج الهواء بقرع
او بقلع عنيفين وليس التموج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل يكون
الهواء الواحد بعينه يحمل الصوت ويوصله الى الصماخ بل التموج عبارة عن امر يحدث في الهواء
بتصادم بعد تصادم وسكون بعد سكون وهذا التموج سببه القرع وهو امساس عنيف او القلع
وهو تفريق عنيف فان القرع والقلع كل منهما يموج الهواء الى ان ينقلب من المسافة التي
سلكها القارع او القالع الى جنبتيها بعنف شديد ويلزمه انفلات الهواء المتقاوم عنه
للتشكل بالتموج الواقع هناك والقرع والقلع اللذان هما سببا التموج الذي هو سبب
قريب للصوت مشروط بالمقاومة للاتصال به فان القرع اللين لا يحدث الصوت
مع عدم الصلابة وقلع شيء من القطن غير مصوت لعدم المقاومة والمشهور ان الاحساس
بالصوت يتوقف على وصول الهواء المتموج الحامل للصوت الى الصماخ لان المؤدي على

صوت

المنارة اذا كان الى جانب عند هبوب الرياح ولان الاحساس بالصوت قد يتخلف
عن مشاهدة السبب كما في ضرب القاصر بالقادوم من البعيد فيتأخر القاصر على الخشبة
ثم هذا القدر قبل سماع الصوت والامر المذكور بانبوبة طويلة ووضع احد طرفيها على فم
وطرفها الاخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان ولم يسمع
غيره والمشهور ان الصوت يحصل في الخارج اي موجود في تموج الهواء الخارج عن
الصماخ وقيل ان الصوت لا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ بل انما يحدث
الصوت في السامعة من ملامسة الهواء المتموج عند وصوله الى الصماخ ورد هذا بانه لو كان
كذلك لما علمنا جهته كما انا لم ندرك الملموس الحادث وصوله الينا لم ندرك بالسمع ان المسموع
من اي جهة وصل الينا والصدى صوت يحصل من الهواء فهو المتموج عن جبل او جسم
املس فان الهواء اذا تموج وقاوم مصادم كجبل او جدار املس يجب ان يرجع هذا الهواء
المتموج الى خلف محفوظا هيئة تموج الاول فحدث من ذلك صوت هو الصدى قال

الصدى

الخامس في الطعوم الجسم اما ان يكون لطيفا او كثيفا او معتدلا والفاعل فيه اما
الحرارة او البرودة او المعتدل بينهما فيفعل الحار في الكثيف مرارة وفي اللطيف

تنبيه

وفي اللطيف حرافة وفي المعتدل ملوحة والبرودة في الكثيف عفوصة وفي اللطيف حموضة
وفي المعتدل قبضا والمعتدل في الكثيف حلاوة وفي اللطيف دسومة وفي المعتدل تفاهة
وقد يطلق التفه على ما لا طعم له اولا يحس بطعمه كالنحاس فانه لا يتحلل منه ما يخالط اللسان فيحس
وقد يجتمع طعمان كالمرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة والمرارة والملوحة
في السبخ ويسمى الزعوقة اقول المبحث الخامس في الطعوم وهي تسع باعتبار القابل
والفاعل فان الطعم له جسم حامل وهو اما لطيف او كثيف او معتدل بين اللطافة والكثافة
وله فاعل وهو اما الحرارة او البرودة او الكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة
فيفعل الحرارة في الكثيف المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي المعتدل الملوحة ويفعل البرودة
في الكثيف العفوصة وفي اللطيف الحموضة وفي المعتدل بين اللطافة والكثافة القبض و
يفعل الكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة في الكثيف الحلاوة وفي اللطيف الدسومة
وفي المعتدل التفاهة والتفه يطلق على معنيين مختلفين احدهما ما لا طعم له حقيقة والثاني
ما له طعم في الحقيقة لكن لا يحس بطعمه لسده كالنحاس فانه لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان فلا يحس
بطعمه كالنحاس فانه لا يتحلل منه ما يخالط اللسان فيحس بطعمه اذا احتيل في تحليل اجزائه
وتلطيفها احس منه بطعم والتفاهة بالمعنى الثاني التي قدمت من الطعوم الاولى واعلم ان
معروض الطعوم هي هذه التسعة ولا يجتمع في الجسم الواحد طعمان او اكثر فيحس بطعم غير
هذه التسعة اما اجتماع الطعمين فكاجتماع المرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة
والحضض بضم الضاد الاولى وفتحها دواء وهو نوع من الاشنان وكاجتماع المرارة و
الملوحة في السبخ ويسمى الزعوقة واما اجتماع الاكثر فكاجتماع المرارة والحرافة
والقبض في الباذنجان قال السادس المشمومات الاولى الموافقة للمزاج يسمى طيبة
والمخالفة يسمى منتنة وقد يقال رائحة حلوة وحامضة باعتبار ما يقارنها وليس لانواعها
اسماء خاصة وشرط الاحساس وصول الهواء المتكيف الى الخيشوم وقيل تحلل اجزاء
لطيف من ذي الرائحة اقول المبحث السادس في المشمومات وهي الروائح المدركة
بالشم ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة فالروائح الموافقة للمزاج يسمى
طيبة والروائح المخالفة للمزاج يسمى منتنة وقد يشتق للروائح من الطعوم المقارنة
لها اسم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة باعتبار ما يقارنها من الطعوم وشرط الاحساس

بالرائحة وصول الهواء المتكيف بالرائحة الى الخيشوم وقيل سبب الاحساس بالرائحة
وصول الهواء المختلط باجزاء لطيفة متحللة عن ذي الرائحة الى الخيشوم وهو بعيد فان
المسك اليسير يستحيل ان يتحلل منه اجزاء تحصل منها رائحة منتشرة اعتبار في مواضع
كثيرة لكل واحد منها مثل الرائحة التي احس بها اولا قال واما القسم الثاني اعني الكيفيات
النفسانية ففي الحيوة والصحة والمرض والادراك وما يتوقف عليه الافعال مثل القدرة والارادة
فما كانت منها راسخة سميت ملكة وما ليس كذلك سمي حالا وبيانها في مباحث الاول في الحيوة
وهي قوة تتبع الاعتدال النوعي ويفيض عنها سائر القوى واستدل الحكيم على مغايرتها
لقوى الحس والتغذية بان عضو المفلوج حي وليس بحساس وعضو الذابل حي وليس بمغتذ
والنبات بعكسه ومنع بان عدم الفعل لا يستلزم عدم القوة لجواز ان يمنعها مانع اقول
القوة ما يؤثر بالفعل لا لو سلم لزم ان لا يطلق لفظ القوة على لا عقده وبان غاذية النبات
تخالف غاذية الحيوان بالذات وقد شرطها الحكماء والمعتزلة بالبنية ومنع بانها ان قامت
بالمجموع والجزء فكان الواحد حالا في محال وهو محال وان تعددت فكان لكل واحد منها شرطا
بالاخر وفيه نظر والموت عدم الحيوة عما من شانه ان يحيى وقيل هو كيفية يضاد الحيوة لقوله تعالى
خلق الموت والحيوة والعدم لا يخلق ومنع بان المعنى بالخلق هو التقدير اقول لما فرغ من
القسم الاول من الكيفيات المحسوسة شرع في القسم الثاني اعني الكيفيات النفسانية في الحيوة
والصحة والمرض والادراك وما يتوقف عليه الافعال كالقدرة والارادة فما كانت من الكيفيات
النفسانية راسخة سميت ملكة وما ليس كذلك اي ما ليس براسخة سميت حالا والاحوال تصير ملكة
والحال بالعوارض المفارقة لان الكيفية النفسانية اول حدوثها يسمى حالا ثم بعينها يصير ملكة
والامور المختلفة بالفصول فيحصل بعضها الى بعض وبان الكيفية النفسانية في خمسة مباحث
الاول في الحيوة الثاني في الادراكات الثالث في القدرة والارادة الرابع في اللذة والالم
الخامس في الصحة والمرض المبحث الاول في الحيوة والحيوة قوة تتبع الاعتدال النوعي ويفيض
عنها سائر القوى الحيوانية والمراد بالاعتدال النوعي ان يكون مزاج ما هو اصلح
الامزجة بالنسبة اليه وقد رسم الحيوة بانها قوة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج
واستدل الحكيم على مغايرة الحيوة لقوتي الحس والتغذية بان العضو المفلوج حي لانه
لو لم يكن حيا لتعفن وفسد وليس بحساس فيكون الحيوة مغايرة للحس وعضو الذابل حي وليس

بمغتذ

بمغتذ فلما عدم الاحساس وعدم التغذي لا يقتضي عدم قوة الحس وعدم قوة التغذية
لجواز ان يكون قوة الحس والتغذية موجودة ومنعها من الاحساس والتغذي مانع
اقول القوة ما يؤثر بالفعل فلا يكون العضو المفلوج والعضو الذابل ليس فيهما قوة الحس
والتغذية ضرورة عدم تاثيرهما بالفعل الا انا لا نسلم ان القوة ما يؤثر بالفعل بل القوة
مبدا الفعل اعم من ان يكون مؤثرا بالفعل اولا ولو سلم ان القوة عبارة عما يؤثر بالفعل
لزم ان لا يطلق لفظ القوة على ذلك الشيء الذي من شانه ان يؤثر ولم يكن مؤثرا
بالفعل فلا يلزم عدم ذلك الشيء ومنع ايضا بان غاذية النبات تخالف غاذية الحيوان
بالحقيقة والذات فلا يلزم من تحقق غاذية النبات بدون الحيوة تحقق غاذية الحيوان
بدون الحيوة وقد شرط الحكماء والمعتزلة بالبنية الصالحة خلافا لباقي المتكلمين وقالوا
البنية ليست بشرط الحيوة والبنية عند الحكماء عبارة عن الجسم المركب من العناصر الاربعة
على وجه يحصل من تركيبها مزاج هو شرط للحيوة وعند المتكلمين البنية عبارة عن
مجموع جواهر فردة لا يمكن الحيوان من افعال بها فان الحكماء خصوا شرطها باعتدال المزاج
وبالروح وهي اجسام لطيفة تتولد من بخارية الاخلاط سارية في عروق نبتت من القلب
وهي التي تسمى بالشريان اعني اعتدال المزاج والروح لا يتحققان بدون البنية ومنع كون
الحيوة مشروطة بالبنية واستدل على امتناع اشتراط الحيوة بالبنية بان الحيوة ان قامت
بمجموع اجزاء البنية والجزء فالحيوة كان العرض الواحد حالا في محال متكثرة وهو محال
وان تعددت الحيوة بان يكون في كل جزء من البنية حيوة على حدة كان قيام كل واحد
منها مشروطا بقيام الاخرى بجزء اخر والا لم يكن البنية الصالحة شرطا في الحيوة واذا
كان شرطا يلزم الدور وهو محال وفيه نظر فان الحيوة الواحدة قائمة بمجموع الاجزاء من حيث
هو مجموع ولا يلزم قيام العرض الواحد بمحال متكثرة والموت عدم الحيوة عما من شانه الحيوة
والاولى ان يقال عدم الحيوة عما وجد فيه الحيوة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة
وقيل الموت كيفية تضاد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والعدم لا يخلق ومنع بان المعنى
من الخلق التقدير والاعدام كالوجودات العدمي مقدر ايضا قال الثاني في الادراكات
وهي اما ان يكون ظاهرة كاحساس المشاعر الخمس واما باطنة وهي تنقسم الى التصورات والتصديقات
والتصديق وهو اما ان يكون جازما او لا والاول اما ان يكون لموجب او لا والثاني التقليد والاول

اما ان يقبل معه النقيض بوجه وهو الاعتقاد او لا وهو العلم والثاني ان كان متساوي الطرفين
فهو الشك والا فالراجح ظن والمرجوح وهم والتصور يعم جميع صور العلوم في العالم والذي
يدل على وجود هذه الصور في العقل انا نتصور المعدوم ونميزه من غيره مثلا لا يمكن الحكم
الثبوتي والسلبي على الخارج لمعنى الذهن واعترض عليه بانه يوصف كون الانهار جارية [illegible]
مستعملا او مستقرا معا عند تصورها والحق ان الحكم ان تصور [illegible] بالنسبة المتحققة المراد به محتمل
وان الصور [illegible] الخارجي في [illegible] الماهية [illegible] عرض والمقصود فلا يكون جوهرا
والشيء الذي يقصد بنفسه [illegible] احتماع المثلين [illegible] العاقل والمعقول [illegible]
العاقل هو الذي حصل عنده ما هو مجرد وهو [illegible] الذي حصل عنده ما [illegible] الا حصول الشيء
عند نفسه محال [illegible] العالم المعلوم [illegible] المعلومات [illegible] تعقل الشيء
نفسه [illegible] صفة توجب العالمية وهي حالة لها تعلق بالمعلوم فعلى هذا الاعداد تتعدد المعلومات
ادراك المبحث الثاني في الادراكات الادراك غني عن التعريف لانه من الوجدانيات و
الوجدانيات [illegible] حاصلة عند النفس حصولا [illegible] اقوى في التصور من حصول [illegible]
والمثال [illegible] الصفات النفسانية والوجدانيات اقوى في التصور من الامور الخارجة عن النفس فان
تصور الصفات النفسانية بحصول حقيقتها وتصور الامور الخارجية عن النفس بحصول مثالها وصدق
البداهي على التصور صدق اللازم البين [illegible] جزم العقل [illegible] على الملزوم عند تصور
اللازم مع الملزوم فان صدق البديهي على التصور ليس صدق الذاتي والاصدق العرضي المفارق
والصدق اللازم بوسط فان الشيء اذا كان تصوره بالبديهة [illegible] من تصوره تصور معنى البداهي
جزم العقل بانه بديهي من غير احتياج الى وسط فلا يتوقف على برهان بل يحتاج الى تنبيه
فان الوهم ينازع العقل [illegible] محصل [illegible] العقل [illegible] يحتاج
الى تنبيه ليتخلص عن شوب الوهم الى صرف التعقل فما ذكر على سبيل التنبيه [illegible] على صورة
البرهان لا ينافي [illegible] على الوجه المستنفع يتوقف
على [illegible] القطع او الكسب [illegible] المراد من تنبيه مستقلا الا
[illegible] الادراك
ادراك الشيء ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك هذا التعريف للادراك بحسب
اللفظ [illegible] تعريف المستوفي هنا التعريف

بالاخفي

مدلول م

بالاخفي لان تعيين الادراك يكون بامر مختص به عندنا [illegible] الصفات النفسانية وهو متمثل
الحقيقة على وجه المشاهدة ولم يكن تعيين الادراك بذكر المدرك فلا يلزم التعريف بالاخفى هذا
التعريف يعم جميع المعنى المسمى بالادراك الذي يندرج فيه التعقل والتوهم والتخيل والاحساس
والشيء المدرك اما نفس المدرك او غيره وغيره اما غير خارج عنه او خارج عنه والخارج عنه
اما مادي او غير مادي فهذه اقسام اربعة الاولان منها ادراكهما بحصول نفس الحقيقة عند
المدرك الاول بدون حلول والثاني بالحلول والاخيران لا يكون ادراكهما بحصول نفس الحقيقة
الخارجية بل بحصول مثال الحقيقة سواء كان الادراك مستفادا من الامور الخارجية او الخارجة
مستفادا من الادراك والثالث ادراكه بحصول صورة منتزعة عن المادة مجردة عنها والرابع
لم يفتقر الى انتزاع عن المادة ضرورة كونه غير مادي [illegible] ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك
مساوق للجميع [illegible] كذا [illegible] بنفسه او مثاله [illegible]
يتناول الاولين [illegible] الاخيرين [illegible] اعم من ان يكون بالحلول فيه او في آلته
او بدون الحلول فان الحضور عند المدرك [illegible] والادراك يعرض له [illegible] الى
الادراك والاخرى الى المدرك [illegible] التعريف [illegible] الاضافتين [illegible]
الادراك والمدرك متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بغير آلة بان يكون المدرك بذاته
يدرك والى ادراك بآلة والتنبيه على القسمين [illegible] قوله يشاهدها ما به يدرك فان كان بغير آلة فما به
يدرك هو المدرك يشاهدها الذات وان كان يدرك بآلة فما به يدرك هو الآلة يشاهدها الآلة و
المراد بالمشاهدة الحضور فقط [illegible] المشاهدة نوع من الادراك فيكون اخص منه فيكون
التعريف بالاخفى وكذا ما قيل انه يلزم [illegible] ان يكون الآلة هي المدركة ايضا فان [illegible] الحضور عند ما به
يدرك غير كاف في الادراك فان الحاضر عند الحس [illegible] لا يكون مدركا [illegible] فان
الادراك ليس حضور الشيء عند الآلة فقط بل حضوره عند المدرك بحضوره عند الآلة [illegible] فان ما به
يدرك هو الآلة [illegible] حاضرا [illegible] عند المدرك والاخرى عند الآلة [illegible]
[illegible] الحضور عند الآلة ان كان ما به يدرك الآلة [illegible] الحضور عند المدرك [illegible] قوله
هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك والحضور عند الآلة [illegible] قوله يشاهدها ما به يدرك ثم
الادراكات اما ان تكون ظاهرة كاحساس المشاعر الخمس اللمس والبصر والسمع والشم و
الذوق واما ان تكون باطنة كالتعقل والتوهم والتخيل والادراكات الباطنة تنقسم الى التصورات

والی تصدیقات ودلالة الدلیل علیه اما ان لا یلحق الادراک حکم او یلحق والاول هو التصور والثانی
هو التصدیق ویدل علی ذلک بعدد الکتاب الی ان قسم العلم الی التصور والتصدیق لا یقتضی عدم انقسام
العلم من الادراکات الی التصور والی التصدیق ثم التصدیق اما ان یکون جازما ای مانعا احتمال
النقیض او لا یکون جازما والاول ان کان لازما اما ان یکون لموجب او لا والاول لموجب الثانی الذی لا یکون
لموجب هو التقلید والاول ای الذی یکون لموجب اما ان یقبل معه النقیض بوجه سواء کان فی الخارج او
عند الذاکر بتشکیک مشکک وهو الاعتقاد او لا یقبل تشکیک النقیض فی الخارج ولا بتشکیک مشکک وهو العلم
والمراد بالمتعلق النسبة الخبریة من طرفی التصدیق لا المحکوم علیه وبه التی یرد علیها الایجاب والسلب
والثانی ای التصدیق الذی لا یکون جازما ان کان متساوی الطرفین فهو الشک وان لم یکن متساوی
الطرفین فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم والتصور ثابت لی ان الصورة التی الخارج عن النفس هو وجود
صورة المعلوم عند العالم والذی یدل علی وجود هذه الصورة فی العقل انا نتصور المعدوم وغیره
غیر مقبلا تحقق الامر الموجود ولیس المعدوم موجودا فی الاعیان فتعین ان یکون فی الذهن
واعترض علیه بانه لو کان التصور وجود صورة المعلوم فی العالم لوجب ان یکون الذهن حارا و
باردا مستقیما ومستدیرا عند تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة والجواب ان
اراد وان الصورة ما یشبه المتخیل فی المرآة فممتنع ان لا یکون التصور وجود صورة المعلوم عند العالم
فانه یکون التصور هو وجود مثال المعلوم فی العالم والمثال مغایر لکن له بعض الاحکام لمثاله
واذا کان کذلک لم یلزم ان یکون الذهن حارا وباردا مستقیما ومستدیرا ولا یلزم ذلک لو کان تصور
الحرارة والبرودة والاستقامة هو حصول انفس ماهیاتها ولیس کذلک بل الحاصل مثالها وان اراد
بالصورة ما یشارک الخارجی فی تمام الماهیة فباطل لان الصورة عرض لانها موجود فی موضوع و
المتصور قد یکون جوهرا کالاجسام واذا عرفت ذلک فالشیء قد یتصور نفسه اعتراض اخر علی ان
التصور هو وجود صورة المعلوم فی العالم تقریر الاعتراض ان التصور لو کان وجود حصول
المعلوم فی العالم لزم اجتماع المثلین واللازم باطل فالملزوم مثله بیان الملازمة ان الشیء
قد یتصور نفسه کتصورنا انفسنا فلو کان التصور وجود صورة المعلوم فی العالم لزم من
تصور الشیء نفسه وجود صورة الشیء فی نفسه فیحصل فیه مثله فیلزم اجتماع المثلین لا یقال ان الشیء
اذا تصور نفسه یکون العاقل والمعقول واحدا لان العاقل هو الذی حضر عنده ماهیة
مجردة وهو اعم من الذی حضر عنده ما یغایره او ذاته فاذا تصور الشیء نفسه لم یلزم

اجتماع

اجتماع المثلین لانا نقول حضور الشیء عند نفسه محال بالضرورة ولا بد من اجتماع
المثلین والقول بان التصور لیس وجود صورة المعلوم فی العالم وقد ذکر ان العلم امر اضافی وهو تعلق
خاص بین العالم والمعلوم یتعدد العلم بتعدد المعلومات لتعدد الاضافة بتعدد المضاف الیه
وقد ذکر ان العلم صفة توجب العالمیة والعالمیة حالة للعالم تتعلق بالمعلوم فعلی هذا لا یتعدد العلم بتعدد
المعلومات اذ لا یلزم من تعلق الصفة بامور متکثرة تکثر الصفة وجوز ان یکون الشیء واحد متعلق
بامور متعددة والعلم ان علم الله تعالی بذاته نفس ذاته فالعالم والمعلوم والعلم واحد وهو
الخاص علم غیر الله تعالی بذاته وما لیس بخاص ذاته هو حصول نفس المعلوم فی العلم
بذاته العالم والمعلوم واحد والعلم وجود العالم المعلوم والوجود زاید فالعلم غیر العالم والمعلوم
والعلم بما لیس بخاص العالم من احواله غیر العالم والمعلوم ایضا غیر العالم فیحصل فی الاول
امر واحد وفی الثانی اثنان وفی الثالث ثلاثة والعلم بالشیء الذی هو خارج عن العالم عبارة عن
حصول صورة مساویة للمعلوم فیحصل اربعة امور عالم ومعلوم وعلم وصورة فالعلم هو حصول
صورة المعلوم فی العالم فمن العلم بالاشیاء الخارجة عن العالم صورة وحصول تلک الصورة و
اضافة الصورة الی الشیء المعلوم واضافة الحصول الی الصورة وفی العلم بالاشیاء الغیر الخارجة
عن العالم حصول نفس ذلک الشیء للعاقل واضافة الحصول الی نفس ذلک الشیء ولا یمکن ان
الاضافة فی جمیع الصور عرض لانها تکون موجودة فی موضوع واما نفس حقیقة الشیء فی العلم
بالاشیاء الغیر الخارجة عن العالم فیکون جوهرا ان کان المعلوم ذات العالم لانه یکون تلک
الحقیقة موجودة لا فی موضوع ضرورة کون ذات العالم کذلک وعرضا ان کان المعلوم حال العالم
لانه یکون تلک الحقیقة قائمة بذات العالم فیکون عرضا واما الصورة فی العلم بالاشیاء الخارجة
عن العالم فان کانت صورة العرض فلا یکون المعلوم عرضا للعرض بلا شک وان صدق
حد العرض علیه فانها تکون موجودة فی موضوع وان کانت صورة الجوهر فان تکون المعلوم
جوهرا لعرض الذی هو انما عرض لتحقیق العرض علیه واما التسمیة فلان المعقول
الذی هو جوهر جوهریته ذاتیة لماهیته من حیث هی جوهر لا ماهیته من حیث هی محفوظة
فی الصورة العقلیة فلان انتساب الماهیة الی الوجود الذهنی والخارجی لا یوجب الاختلاف
فی نفس الماهیة واذا کانت ماهیة المعقول محفوظة فی الصورة العقلیة والماهیة من حیث هی
لذاتها جوهر تکون الصورة العقلیة ایضا جوهرا فلا تکون عرضا فیمتنع ان یکون الشیء

الواحد بعينه جوهرا وعرضا والجواب انه لا نسلم ان الماهية من حيث هي محفوظة في الصورة العقلية بل لا ان
الماهية في الوجود الذهني والخارج لا توجب الاختلاف في نفس الماهية قلنا مسلم ذلك ولكن لا نسلم ان
المنتسب الى الوجودين هو ماهية المعلوم بل شبحها ومثالها والشبح والمثال للشيء الذي هو غيره والا لكان
مطابقته [illegible] على [illegible] لم يكن حاصلا بنفسه في العقل هو عين الشيء والا لكان الصورة
العقلية تعارض ماهية المعقول لا يلزم من جوهرية ماهية المعقول جوهرية الصورة العقلية فلا يكون
الشيء الواحد بعينه جوهرا وعرضا واما الحصول سواء كان حصول صورة الشيء المعلوم او حصول
نفس الشيء المعلوم فهو من حيث انه حصول ليس بجوهر ولا عرض اذ لا يصدق عليه بهذا الاعتبار
انه ماهية يكون وجودها لا في موضوع او في موضوع لانه بهذا الاعتبار وجود لا ماهية ذات
وجود باعتبار ان الوجود الخارجي [illegible] عرض [illegible] في العقل يكون عرضا لانه يصدق
عليه حد العرض او يصدق عليه انه موجود في موضوع هذا اسعى ان يتصور العلم حتى يندفع الشبهة
الواردة عليه قال فرعان على القول بالصورة الاول الصورة العقلية تفارق الخارجية في انها
محسوسة ومتناهية ممتنعة الحلول في مادة فما هي اصغر منها [illegible] ان اقوى منها الثاني
الصورة العقلية كلية [illegible] مع انها [illegible] في النفس جزئية [illegible] لان المعلوم
بها كلي او لان نسبتها الى كل واحد من افراد النوع على السواء والعلم اجمالي يتعلق بامور متعددة
باعتبار [illegible] وتفصيلي يتعلق باعيان الكل الواحد منها والعلمي هو كالاول [illegible] فعلا فعلية وانفعالي
كما اذا شاهدنا [illegible] اقول فرعان على القول بان العلم حصول صورة المعلوم في العالم الاول
ان الصورة العقلية لتجردها عن الغواشي الغريبة واللواحق المادية التي لا تلزم ماهية الشيء من حيث هي
لها حال في العقل تفارقها الخارجية المقترنة باللواحق المادية في الصور الخارجية محسوسة في الخارج [illegible]
لان المادة اذا حلت فيها صورة [illegible] لا يحل فيها صورة اخرى مثلها في [illegible] الصورة الخارجية ممتنعة
الحلول في مادة هي اصغر منها وفي [illegible] الصورة الخارجية [illegible] صورة هي اقوى منها كما في الحلول
والفساد بخلاف الصورة العقلية فانها غير محسوسة وغير متناهية [illegible] يجوز ان يحل في القوة العاقلة صور
متعددة معا وغير ممتنع الحلول فيها فان الصورة الصغيرة والكبيرة يجوز حلولها في العاقلة و
الصورة العقلية [illegible] اقوى منها في العاقلة الفرع الثاني الصورة العقلية كلية لا يقال
مع انها حالة في النفس من حيث هي في العقل فانها بهذا الاعتبار صورة جزئية في نفس جزئية بل
بهذا الاعتبار تكون جزئية بل الصورة العقلية كلية لان المعلوم بها كلي مثلا صورة الانسان في العقل
كلية

كلية لان المعلوم بها وهو صورة الانسان من حيث هو كلي لانه صالح لان يكون مشتركا بين
كثيرين والصورة العقلية كلية لان نسبتها الى كل واحد من افراده وكذا النوع على السواء على معنى
انه اذا سبق الى النفس اي واحد من تلك الافراد يقع منه هذه الصورة واذا وقع واحد فاذا
النفس هذه الصورة لم يكن لغيره [illegible] في النفس صورة اخرى ولو سبق الى النفس غير الذي
فرض اولا لما اثر الحاصل منه غير تلك الصورة بعينها فالصورة العقلية بهذا الاعتبار هو الكلي والعلم
اجمالي يتعلق بامور متعددة باعتبار [illegible] هو مبدا تفاصيل تلك الامور كما اذا علمت مسألة ثم
غفلت عنها ثم سئلت عنها فانه يحصل عندك حالة بسيطة هي مبدا تلك الامور وتفصيلي يتعلق باعتبار
كل واحد من الامور كعلمك باجزاء الماهية المركبة على وجه يكون كل جزء منها متصورا على حدة
ممتازا بعضها عن البعض في العقل فان الكل ان تصورنا وجدنا [illegible] المجموع [illegible] يكون
وجود الجميع واحدا لكون العلم بالاجزاء اجماليا والعلم فعلي بان يسبق صورة المعلوم
الى العالم [illegible] تلك الصورة العقلية سببا لوجود المعلوم في الاعيان كما اذا تصورنا شكلا
فعلته وانفعالي [illegible] الصورة العقلية من الموجود في الاعيان كما اذا شاهدنا سماء فتعقلنا
كما اذا شاهدنا السماء فتستفيد صورة السماء قال للنفس اربع مراتب الاولى استعداد التعقل
وتسمى العقل الهيولاني والثانية ان تحصل البديهيات باستعمال الحواس في الجزئيات وهي العقل بالملكة
التي هي مناط التكليف والثالثة ان تحصل النظريات بحيث يتمكن من استحضارها وتسمى العقل بالفعل
والرابع ان تستحضرها وتلتفت اليها وتسمى العقل المستفاد اقول حيث مباحث الادراك شرع في بيان
مراتب النفس التي هي بحسب تكميل جوهرها عاقلة بالفعل وهي اربع مراتب الاولى استعداد
العقل وهي قوة استعدادية من شانها المعقولات الاولى وتسمى العقل الهيولاني تشبيها بالهيولى
الاولى الخالية عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع افراد الانسان في
مبادي فطرتهم والثانية قوة اخرى تحصل لها عند حصول البديهيات باستعمال الحواس في الجزئيات
تتهيأ لاكتساب الفكر [illegible] او بالحدس وتسمى العقل بالملكة وهي مناط التكليف والثالثة هي
القوة التي لها ان تحصل النظريات المفروغ عنها كالمشاهدة متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب
وتسمى العقل بالفعل والرابع كمال وهو ان تستحضرها وتلتفت اليها مشاهدة متمثلة في الذهن
وتسمى العقل المستفاد قال الثالثة القدرة والارادة العلة صفة تؤثر وفق الارادة وهي
مبدا [illegible] كالكراهة [illegible] مبدا الافعال المختلفة [illegible]

الحيوانية قدرة وتارة والفلكية عند من يجعلها شاعرة في الاول والنباتية على الثاني والقوى العنصرية
خارجة عنها وهي تغير المزاج لا من جنس الحرارة والبرودة وما ثبت من جنس تأثيرها والعلم يقينا كذلك
والقوة مبدأ الفعل مطلقا وتطلق على الامكان الذي يجازا والخلق ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير
سبق روية والفرق بينه وبين القدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء من غير [illegible] وكذلك الارادة لما
التي المستجمعة لشرائط التأثير [illegible] مع الفعل المحبة [illegible] الارادة ومحبة الله تعالى
للعباد ارادة كرامتهم ومحبة العباد له ارادة طاعته [illegible] الاعتراض والعزم جزم الارادة بعد
التردد اقول المبحث الثالث في القدرة والارادة [illegible] الارادة والارادة [illegible]
كالكراهة [illegible] الافعال الاختيارية [illegible] القصور الجزئي
الملائم او المنافر تصورا مطابقا او غير مطابق [illegible] القصور الكلي
لكون [illegible] الحركات على السواء [illegible] احد الامور المتساوية
الا [illegible] الحركات [illegible] الامور الغير المتناهية [illegible] القصور اما
[illegible] الالم [illegible] شهوة [illegible]
[illegible] الثالث الارادة [illegible] عقيب اعتقاد
النفع [illegible] عقيب اعتقاد الضرر [illegible] الارادة والكراهة للشهوة والغضب [illegible]
[illegible] الارادة والكراهة [illegible]
[illegible] القدرة وهي القوة المنبثة في العضلة [illegible] على
[illegible] على تحريك الاعضاء [illegible] على [illegible]
[illegible] الافعال المختلفة [illegible] الافعال المختلفة
[illegible] الافعال المختلفة والقوة النباتية [illegible] الافعال المختلفة
[illegible] على الاول [illegible] والقوى العنصرية [illegible]
[illegible] على الثاني [illegible] الافعال المختلفة [illegible] عن المزاج لان
المزاج كيفية متوسطة من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فتكون من جنس هذه الكيفيات
الاربع فتكون تأثيره من جنس الكيفيات الاربع والقدرة ليست كذلك فان تأثيرها الفعل
القوة مبدأ الفعل مطلقا سواء كان الفعل مختلفا او غير مختلف بشعور [illegible]
القوى الفلكية والعنصرية والنباتية والحيوانية [illegible] بانها مبدأ التغير في اخر [illegible]
[illegible]

هو اخر [illegible] القدر [illegible] التغير [illegible]
[illegible] الحقيقة [illegible] القوة لا مكان الذي
مجازا [illegible] القوة [illegible] الفعل لامكان الذي مع عدم حصوله بالفعل والامكان جزء معنى
[illegible] القوة لامكان الذي مجازا تسمية للجزء باسم الكل والخلق ملكة تصدر بها عن النفس
افعال بسهولة [illegible] والفرق بين الخلق والقدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء
[illegible] الضدين [illegible] احد الضدين [illegible] الاخر
[illegible] الخلق [illegible] نسبته الى الضدين على السواء [illegible] الخلق [illegible]
الضدان [illegible] احد الضدين [illegible] القدرة نسبتها الى الضدين على السواء [illegible]
بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير [illegible] القدرة مع القوة المستجمعة لشرائط التأثير [illegible]
بمجموع الامور التي يتوقف عليها الاثر [illegible] القدرة [illegible]
[illegible] الضدين [illegible] القدرة القوة المستجمعة
لشرائط التأثير [illegible] القدرة مع الفعل [illegible] والمحبة [illegible] الارادة
محبة الله تعالى للعباد ارادة كرامتهم ومحبة العباد له ارادة طاعته [illegible] على تصور كمال من
[illegible] العاشق بمعشوقه والمنعم عليه [illegible] والعدو [illegible]
واما محبة الله تعالى عند [illegible] الكمال المطلق [illegible] من العباد [illegible]
[illegible] الله تعالى [illegible] والعزم جزم الارادة بعد التردد [illegible] الدواعي المختلفة
المنبعثة من الاراء العقلية ومن الشهوات والنفرات [illegible]
[illegible] الرابع اللذة والالم [illegible] اللذة [illegible] الملائم والالم
ادراك المنافي [illegible] مخصوص [illegible]
[illegible] اللذة [illegible] الالم
[illegible] الى الوجه الحسن والوقوف على [illegible]
[illegible] اقول المبحث الرابع في اللذة والالم [illegible] الوجدانيات [illegible]
[illegible] اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي
[illegible] الملائم والالم [illegible]

ولا ملزومه الا كما في ماله انما نفس هذا الادراك ان الانسان [illegible] يكون هو هو لان هذه
[illegible] الا كما [illegible] هذا الادراك [illegible] الا الى [illegible]
المخصوصة التي هي [illegible] عند الادراك ولا [illegible] الارض [illegible]
معاني لوازم المخصوص [illegible] الحالة المخصوصة [illegible] بحصول الجزم
بان الفرع هي الادراك [illegible] اشارات [illegible] اللفظ [illegible] الوصول [illegible]
[illegible] عند المدرك
من [illegible] الادراك [illegible] النيل الوجدان [illegible] لان ادراك
[illegible] النيل لا يكون الا الحصول [illegible] فقال [illegible]
[illegible] منه وانا لم نقتصر على النيل لان [illegible] دون الادراك والنيل لا يدل الا
[illegible] والدال الاعم الدال بالحقيقة [illegible]
مخصص الدال [illegible] بالمجاز [illegible] عند المدرك لان اللذة [illegible]
[illegible] المنقول الى اللذيذ [illegible] عند المدرك كان [illegible]
[illegible] يكون كما لا [illegible] الى [illegible] ولا يلتذ به فلا يكون
كما لا [illegible] عند المدرك الا في
[illegible] الخير [illegible] الكمال والخير [illegible] ان
يكون [illegible] الشيء [illegible] يليق به [illegible]
[illegible] الشيء [illegible]
[illegible] اللذة [illegible] المخصص [illegible]
لان [illegible] يكون كمالا [illegible] اللذة [illegible]
[illegible] الوجه [illegible] الالم [illegible]
[illegible] ان اللذة [illegible] الحالة الطبيعية [illegible]
[illegible] العرض [illegible] الحسي [illegible]
[illegible] عن [illegible] الالم [illegible] الشعور [illegible]
[illegible] الطبيعة [illegible] الاحساس [illegible]
هذا [illegible] على وجه [illegible] بالنظر اليه مع انه لم يكن له شعور
بذلك الوجه

بذلك الوجه [illegible] حتى
على [illegible] عظيم [illegible] بالوقوف
الافعال عن [illegible] الشرف [illegible]
[illegible] المرض الصحيح [illegible]
[illegible] والحزن [illegible]
[illegible] المرض الصحيح [illegible] الافعال عن
[illegible] الافعال عن [illegible]
[illegible] الطبيعة [illegible]
[illegible] بالمرض [illegible]
[illegible] جميع افعاله [illegible] بعض
[illegible] والحزن [illegible] الغضب
والغم [illegible]
[illegible] الروح [illegible] القلب
[illegible] الانفعال [illegible] واما [illegible] الكيفيات
المختصة بالكميات [illegible] الكميات [illegible] المتصلة [illegible] والاستدارة
والانحناء والشكل واما المنفصلة [illegible] الاولية [illegible]
[illegible] المركب [illegible] القسم الثاني من الكيفيات [illegible] القسم الثالث
[illegible] الكيفيات المختصة بالكم [illegible] الكميات [illegible]
والكيفيات [illegible] بالكميات [illegible]
عارضة [illegible] الكميات [illegible] بالكميات [illegible]
[illegible] الاستدارة والانحناء [illegible] كون
الخط بحيث [illegible] على بعض على [illegible]
كونه بحيث لا ينطبق [illegible] المفروضة على جميع الاوضاع [illegible] المفروضة [illegible] اذا
جعل [illegible] على الاخر [illegible] على غير هذا الوضع
[illegible] والاستدارة كون السطح [illegible] يتساوى جميع
الخطوط المستقيمة [illegible] ان يكون عارضة
الكميات المنفصلة كالزوجية والاولية [illegible] كون العدد [illegible] والخمسة والسبعة
هذا [illegible] الاولية
[illegible]

والتركيب هو كون العدد بحيث يتداعى غير الواحد كالاربعة التي يعدها الاثنان والستة التي يعدها

الثلاثة والاثنان والكيفيات التي تكون مركبة عنها وعن غيره كالخلقة المركبة من الشكل واللون

قال واما القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية فان كان استعدادا نحو اللاقبول كالصلابة سمي قوة

وان كان استعدادا نحو القبول سمي ضعفا ولا قوة اقول لما فرغ من القسم الثالث من الكيفيات شرع في

القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية وهي الاستعدادات المتوسطة بين طرفي الفعل في الانفعال

واللاانفعال واللاقبول والقبول فان كان استعدادا شديدا نحو اللاقبول واللاانفعال كالصلابة والصحة

يسمى قوة وان كان استعدادا شديدا نحو القبول والانفعال يسمى ضعفا ولا قوة كاللين والممراضية قال

الفصل الرابع في الاعراض النسبية ومباحث الاول في حلها انكر جمهور المتكلمين الا الاين

وقالوا لو وجدت لوجب حصولها في محلها ويتسلسل والحق ان الحكماء انما يكون محققا والامور الاعتبارية

ليست من الخارجيات وليست اعداما لانها تحصل بعقلها بين الذوات لحكم لا باعتبار على الغير والنظر

بالفناء والنفي اقول لما فرغ من الفصل الثالث في الكيف شرع في الفصل الرابع في الاعراض النسبية وهي السبع

الباقية الاين والمتى والاضافة والوضع والملك وان يفعل وان ينفعل وذكر في هذا الفصل بابه مباحث الاول

في حلها والثاني في الاين والثالث في المضاف البحث الاول في حله الاعراض النسبية احتج على انكر

جلية الاعراض النسبية جمهور المتكلمين وقالوا الاعراض النسبية لو حصلت في الخارج بانها لو وجدت الاعراض

النسبية في الخارج لو جدت في محالها وحصولها في محالها نسبة بينها وبين محلها وذلك النسبة في الخارج

ولكانت لها عدم ما وكون الشيء في محله حاصلا فيكون حصولها في المحل زائدا عليه ويلزم التسلسل

هذه المقولات السبع لو كانت لها ماهية تتالف من الجنس والفصل فلم يكن لها ماهية عالية فتكون الاجناس

العالية اما الاعراض تسعة مع النسبة السبع الباقية انواع ملابسة النسبة من جملة السبع

اجناسا عالية لم يعرف ما يفيد النسبة في ذاتها بل بعرض النسبة لها الا الافتراق بين مفهومها

النسبية مستدعية لكون النسبة واحتج الحكماء على ان الاعراض النسبية موجودة في الاعيان بان الاعراض

النسبية تكون محققة في الاعيان الا باعتبار العقل لكون السماء فوق الارض امر حاصل سواء وجد العقل

او لا اعتبار او لم يوجد من الخارجيات وليست اعداما لانها تحصل بقيامها لكن

ولا يكون فوقا لم يفد ضرورة ما الفوقية التي حصلت بعد العدم لا يكون عدميا والا لكان من النفي عينا

وهو محال فالفوقية امر ثبوتي وليست هي ذات الجسم لان ذات الجسم من حيث هو معقول بالقياس

الى الغير والفوق من حيث هو معقول بالقياس الى الغير وقد ظهر احتجاج الحكماء بالفناء والنفي بعد

النقض

نقدر النقض لانا نحتج الحكماء لو كان صحيحا يلزم ان لا يكون الفناء والنفي عرضين موجودين في الاعيان

واللازم باطل والا يلزم ان لا يكون وصف الفناء والنفي عرضا حقيقيا فاعلما بالفناء والماضي حال عدمها

تكون الوجود فاعلما بالعدم ثم حال انما المامور فاعلم على الامس انه فات وماض سواء

وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد من الخارجيات وليست من الاعدام لانها حصلت بعد

ما لم يكونا فان الامس لا يكون فانيا وماضيا ثم يصير فانيا وماضيا فالفناء والمضي اللذان

حصلا بعد العدم لا يكونان عدميين والا لكان من النفي نفيا وهو محال والفناء والمضي ليسا

ذاتيين لنفس اليوم لعدم تعقلهما عند تعقل اليوم فهما عرضان موجودان واعلم ان كون الشيء

عقليا كفوقية السماء ليس كون فرضيا اذ لحقيقة السماء ما فرضه العقل هو الذي يحدثه العقل في

العقل اذا اعتقد العقل ذلك الشيء كفوقية السماء واما الفرضي هو الذي يفرضه الفارض وان كان محالا

والذهني يسمى الفرضي والعقلي ويحمل الا فهم كل واحد منهما للاخر تسبب الاشتباه غلط قال الثاني

الاين سماه المتكلمون كونا وقالوا حصول الجوهر اكثر من انقاعة الى مكان يكون من الماكن حركة

لحصوله اول الحدوث الحركة ولا سكون وقالت الحكماء الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة

ما هو بالقوة وتساويه لم الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا وتفارق غيرها من حيث

انها حقيقتها النسبة التادي الى الغير فيكون ذلك الغير منتهى اليه فيمكن الحصول لها الى التادي

اليه فيكون حصوله كمالا ثانيا ادراك التوجه ما دام له يبقى شيء منه بالقوة والا لكان فنصدقه لا

توجها فتبين انه كمال اول لما هو بالقوة وحاصله ترتيب ما قاله قدماؤهم وهو انها خروج من

القوة الى الفعل على سبيل التدريج اقول البحث الثاني في الاين والاين هو حصول الجسم في المكان

ومفهومها ما هو نسبة الجسم الى المكان الذي هو فيه فان نسبة الى المكان من لوازمه لا انه نفس النسبة

الى المكان وسمى المتكلمون الاين كونا وقالوا حصول الجوهر اكثر من اتفاعه الى مكان واحد

يكون به حصول الجوهر ان كان بعد حركة فحصول الجوهر اول الحدوث لا حركة ولا سكون

لخروجه عن حدها لعدم الحدين الحركة والسكون مبنى على القول بالجوهر الفرد وتتالي الآنات

وتتالي الحركات ثم الجزء الغير المتجزئ وقالت الحكماء الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو

بالقوة وبيان هذا الحد ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصول الحركة للجسم كمالا له لان

كمال الشيء ما يكون فيه بالقوة ثم يخرج الى الفعل والحركة كذلك والحركة تفارق سائر الكمالات من جهة

الجهة وتفارق الحركة غيرها من الكمالات من حيث ان حقيقة الحركة نسبة التادي الى الغير

الا الاين واحسنها على ان الاعراض النسبية

وما كان كذلك لكان فان احديهما انه لابد هناك من مطلوب متوجه اليه يمكن الحصول ليكون الثاني
تابعا اليه يكون حصول ذلك الغير الثاني اليه كمالا ثانيا وثانيتهما ان ذلك المتوجه ما دام متحركا
فانه بقي شيء منه بالقوة فالحركة حال حصولها بالفعل يتعلق بقي بين احديهما قوة الباقي من الحركة
والثانية قوة الشاخص اليه كما هو من الحركة وذلك الامر المادي اليه كمال المتحرك الا ان الحركة كمال
اول وذلك الامر المادي اليه كمال ثان وعند الحركة بالفعل كلا الكمالين بالقوة اما الكمال الثاني فظاهر
واما الكمال الاول الذي هو الحركة فلان الحركة حال حصولها بالفعل لم يحصل بعد كلها بل بقي منها بالقوة
شيء ان الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة واما قيد بقوله من جهة ما هو بالقوة لان
الحركة ليست كمالا اولا لما هو بالقوة من كل جهة فانها ليست كمالا اولا له من حيث هو بالفعل بل كمال
اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة واحترز به عن الصور النوعية فانها كمال المتحرك
الذي لم يصل الى المقصد فيكون الصور النوعية كمالا اولا لما هو بالقوة لكن لا من هذه الجهة
الخاصة بل يكون الصور النوعية كمالا اولا له . . . . فان الصورة النوعية
ليست كمالا اولا لما هو بالقوة من هذه الجهة الخاصة بل يكون الصورة النوعية كمالا
اولا له مطلقا سواء كان من جهة انه بالقوة او من جهة انه بالفعل قال المصنف وجاء هذا
الحد عما قاله قدماء الفلاسفة وهو ان الحركة خروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج
وبيان هذا الحد ان الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من كل وجه والا لكان [illegible]
بالقوة بالقوة فيكون القوة حاصلا وغير حاصل هذا خلف بل يجب ان يكون بالفعل من
كل وجه او من بعض الوجوه لما هو بالقوة فاما ان يكون خروجه الى الفعل دفعة
وهو الكون والفساد او على التدريج وهو الحركة فالحركة هي الحصول او الخروج او الحدوث
الى الفعل يسيرا يسيرا او على التدريج لا دفعة وهذا المعنى يقارب ما ذكره [illegible] رسطو
في هذا التعريف فقال لا يمكن تفسير قولنا يسيرا يسيرا او على التدريج الا بالزمان
المعرف بالحركة فيلزم الدور وقولنا لا دفعة لا يمكن تعريفه الا بالآن المعرف بالآن
المعرف بالزمان المعرف بالحركة فيلزم الدور [illegible] بان تصور ماهية الدفعة
والتدريج اولي ولذلك فانه حاصل لمن لم يخطر شيء من مباحث الحكماء في الآن والزمان
فلا يلزم الدور وفيه نظر فان كون ماهية الدفعة وماهية التدريج اوليا ممنوع قال
وذلك لا يمكن في الكم كالتخلخل والتكاثف وهما ازدياد المقدار وانتقاصه من غير ضم ولا
فصل

بعضها كالنمو والذبول وهما ازدياد وانتقاص يكونان بما يرد وفي الكيف كاستواء العنب وتسخن
الماء ويسمى استحالة وفي الوضع كحركة الفلك ويسمى حركة دورية وفي الاين كالحركة من مكان
الى مكان ويسمى نقلة ولا تكون في الجوهر لان حصوله دفعة ويسمى كونا ولا في ساير
المقولات فانها تابعة لمعروضها اقول اعلم ان المراد بقولهم ان مقولة كذا تقع فيها الحركة
ان المتحرك يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع اخر منها او من صنف من نوع لتلك المقولة
الى صنف اخر من ذلك النوع وليس المراد بقولهم ان مقولة كذا تقع فيها الحركة ان المقولة
موضوع حقيقي للحركة ولا ان المقولة بتوسطها تحصل الحركة للجوهر على معنى ان الحركة تقوم
اولا بالمقولة وبتوسطها تعرض للجوهر ولا ان المقولة جنس للحركة او الحقوا ذلك بعض المقولات التي
تقع الحركة فيها اربع كم وكيف واين ووضع والحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما التخلخل
والتكاثف والاخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ازدياد مقدار الجسم من غير انضمام غيره
واما التكاثف فهو انتقاص مقدار الجسم من غير انفصال جزء منه اما جواز وقوع التخلخل و
التكاثف فلان الهيولى لا تكون لها في نفسها مقدار لان حصول المقدار لها بسبب مقارنة الصورة
فيجوز ان لا يختص لذاتها بمقدار دون ما هو اكبر او اصغر منه فيجوز ان تخلع مقدارا صغيرا
وتلبس كبيرا او بالعكس والذي يدل على وقوع التخلخل والتكاثف وجهان احدهما دخول
الماء في القارورة المكبوبة على الماء بعد مص وذلك ان القارورة اذا مصت فكبت على الماء
يدخل الماء فيها ودخول الماء فيها لا يتصور الا بوجهين احدهما ان القارورة اذا مصت
خرج منها الهواء وبقي مكان الهواء الخارج خاليا فدخل فيها عند الكب والثاني ان الهواء الباقي
فيها بعد المص زاد مقداره بسبب المص فاستقل المكان فتكاثف ببرد الماء او
بطبعه عند ضعف المص فرجع الى حجمه الطبيعي والاول محال لامتناع الخلاء فتعين
الثاني فيقع التخلخل والتكاثف والوجه الثاني [illegible] الانية عند الغليان تتشقق
ان الانية اذا مليت ماء وشدت رأسها واغليت عند الغليان ينصدع والانصداع
لا يتصور الا من ثلثة وجوه احدها بسبب حركة ما هو فيها الى الخارج والثاني بسبب
حركة ما هو خارج عنها الى داخل والثالث بسبب ازدياد مقدار ما فيها والاولان
[illegible] اما الاول فلان تلك الحركة ان كانت الى جهة واحدة [illegible] لانها لا
[illegible] من ضد جميعها وان كانت الى جهات لزم صدور الافعال التي [illegible] عن الطبع

الخارج

المساوية، واما الثاني فلانه لا ثقب فيها فيمتنع الدخول فيها لما هو خارج عنها الى داخلها
واما التخلخل فهو ازدياد مقدار الجسم بسبب ضم جسم آخر بحيث يحدث فيه منافذ ودخل فيها
والنمو بطبيعة زيادة في جميع الاقطار وعلى تناسب طبيعي والذبول مقابله وهو انتقاص
مقدار الجسم في الاقطار الثلاثة بسبب انفصال بعض اجزائه [illegible] النمو الاول ظاهر لا حاجة
الى دليل على ما علمها ووقوع الحركة في الكيف لان استحالة المحسوس كاسوداد العنب وتسخن الماء
فانا نشاهد الماء البارد صار حارا بالتدريج والماء الحار صار باردا بالتدريج والحركة تسمى استحالة
لا يقال لا نسلم ان الماء البارد اذا صار حارا تكون تغيرا من نوع الى نوع من الكيفية حتى يلزم ان تكون
حركة في الكيف لم لا يكون ظهور الحرارة فيه بطريق الكمون والبروز كما هو مذهب اصحاب الكمون والبروز
فانهم يقولون الاجسام لا يوجد فيها شيء من العناصر بسائط صرفا بل كل جسم مختلط من جميع
الطبائع الاربعة ويسمى باسم الغالب عليه فاذا لقيه من جنس ما كان مغلوبا فيه ظهر ذلك المغلوب
عن الكمون الى البروز ويقاوم الغالب ويخالطه فيحس بالمجموع احساسا لا يمكن التمييز بين
احادها فيتخيل هناك امر من الحرارة والبرودة لانا نقول الحس يبطل القول بالكمون
والبروز [illegible] فان الحس يكذبه لان الماء لو كان فيه اجزاء نارية [illegible] البشرة للاخ
اما ان يصل الى تلك الاجزاء سطح البشرة حال كونها كامنة اولا وكلاهما باطل اما الاول
فلان البشرة لو وصلت اليها لوجدها الحس سخونتها كما الحس بها اذا صار الماء حارا والثاني
الحس يكذبه واما الثاني فلان الماء لطيف سهل تفرق اتصال بعض اجزائه عن البعض
لا سيما تفرق اتصاله بما يكون اتصاله بغير طبيعي فان اتصال الماء بالنار غير طبيعي
فان قلت لم لا يكون الحرارة في الماء الحار ليست على سبيل الاستحالة ولا على سبيل البروز بل اما للتخلخل
بسبب نفوذ اجزاء نارية فيه من النار [illegible] بان الجسم مثلا لو كان حرارته
بسبب ورود اجزاء النار الواردة عليه من خارج لكانت الاجزاء النارية الظاهرة فيه
مساوية للاجزاء النارية الواردة عليه وليس كذلك فان جبلا من الكبريت اذا لاقته نار قليلة
كشعلة مصباح تصير كله نارا وتحترق والحركة في الوضع فان يتبدل وضع المتحرك دون
مكانه على سبيل التدريج كحركة الفلك وتسمى دورية فان قيل ان الفلك كل جزء منه متحرك في
المكان وكلما كان كل جزء منه متحركا في المكان فالكل منه متحرك في المكان اجيب بان
الفلك لا جزء له بالفعل حتى يتحرك ولو فرض له اجزاء فهي لا تفارق امكنتها لان الجزء المماس

منافذ

في الكيف م

واما كون حركة في الكيف م

المماس لجزء مكان الكل يفارق جزء مكان الكل الذي كان الكل فيه مكان وليس مكان الجزء جزء
مكان الكل بل جزء مكان الكل جزء مكان الجزء الا كان الجزء المفروض فيها ما لجزء
مكان الكل [illegible] لان جزء مكان الكل لا يحيط بالجزء والمكان محيط فليس اذا فارق
كل جزء مماس لجزء مكان الكل جزء مكانه الذي هو جزء مكان الكل فالكل يفارق
مكان نفسه لانه فرق بين قولنا كل جزء وبين قولنا المجموع الاجزاء [illegible] قولنا كل جزء
[illegible] المجموع لا يكون [illegible] لان المجموع [illegible] حقيقية [illegible] كل واحد
من الاجزاء [illegible] الحركة من مكان الى الآخر بان يتبدل مكان المتحرك [illegible] تلك
الحركة وتسمى نقلة واما الجوهر فلا يكون فيه الحركة لان حصول الجوهر دفعة ويسمى
كونا [illegible] لان الجوهر اما بسيط او مركب والجوهر البسيط يحدث دفعة ويفسد دفعة
فلا يوجد بين قوة الصورة وفعلها [illegible] كمال متوسط لان الحقيقة الجوهرية لا تقبل الا
[illegible] والنقص [illegible] الاستداد والنقص فلا تحله اما ان يبقى نوعه في وسط الاشتداد
والنقص او لا يبقى فان بقي فما تغيرت الحقيقة الجوهرية بل تغير عارض فلا يكون
استحالة لا كونا وان لم يبق نوع الجوهر يكون الاشتداد قد اخرج جوهرا آخر وكذا في
كل آن يفرض في وسط الاشتداد يحدث جوهر آخر ويبطل الاول فيكون بين جوهر
وجوهر امكان انواع جوهرية غير متناهية كما في الكيفيات وذلك محال في الجوهر دون
الكيفيات اما بيان امتناعه في الجوهر فلان الجوهر البسيط المتعاقبة في الآنات لا يوجد كل
منها في زمان وإلا لما وقعت الحركة حال الحركة لان الاستمرار في الزمان ينافي الحركة
واذا كان كل منها في آن فلابد من ان يكون بين جوهرين متعاقبين كل منهما في آن
زمان لا يكون شيء من الجوهرين المتعاقبين موجودا فيه اولا يكون والثاني يلزم
منه [illegible] الآنات وهو محال والاول يلزم ان لا يكون ذات المتحرك موجودة حال الحركة
وهو محال بالضرورة واما بيان عدم استحالته في الكيفيات فلانه على التقدير ان يكون بين كل
كيفيتين متعاقبتين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء منهما موجودا فيه لم يلزم منه محال لان
الذات المتحركة هو موضوع الكيفيات وموضوع الكيفيات يجوز بقاؤه بدون الكيفيات
بخلاف الجواهر فان الذات المتحركة هو الجوهر المنعدم اذ ما حينئذ على التقدير لا يبقى زمان
انعدام الجوهرين المتعاقبين فلا يكون المتحرك موجودا واما الجواهر المركبة فلانها ينعدم

بانعدام جزء منها وانعدام كل جزء منها دفعة لا مرّ بانعدام الحركة دفعة فلا تقع فيها حركة. والاربع
الحركة في المقولات الخمس الباقية فانها اما ان تعرض بعروضها اما المضاف فلانها طبيعة غير مستقلة بالمعقولية
بل هي تابعة لمعروضاتها فان كان معروضها قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا للحركة لانه لا يبقى
على حالة واحدة عند تغير الموضوع لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد مرّ خلافه وكذا متى
تابع لمتبوعه فان كان متبوعه يقع فيه الحركة كان متى يقع فيه الحركة بتبعيته واما الجوهر فلتقع دفعة
وان تقع فيها حركة. واما مقولتا الفعل والانفعال فلا يتصور فيهما حركة وذلك لان الشيء لو انتقل
من التبرد الى التسخن لا يكون مالا تكون التبرد باقيا عند التسخن اولا والاول باطل لان التبرد
توجه الى البرودة والتسخن الى السخونة ويمتنع ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى
الضدين وكذا الثاني لان التبرد اذا لم يكن باقيا عند التسخن فالتسخن اما ان يوجد عقيب التبرد فيبقيهما
زمان سكون والا يلزم تتالي الآنات قال واعلم ان لكل حركة ستة امور ما منه الحركة وما اليه
الحركة وما فيه الحركة وما له وما به والزمان وتشخص الحركة انما يتحقق بوحدة موضوعها وزمانها
وما هي فيه اذ الواحد بعينه المتحرك الى جهتين في زمانين وقد يتصل ويتحقق في زمان واحد وبتحقق
اتحاد ذلك اتحاد المبدا والمنتهى لا محالة ولا عبرة بوحدة المتحرك وتعدده. وتنوعها بتنوع
ما منه وما اليه كالصعود والهبوط وما فيه كاخذ الابيض الى التصعر الى التحمر الى السواد
والى الفستقية الى الخضرة الى السواد ولا عبرة بتنوع المتحرك والموضوع والزمان الا قدر
تنوعه لجواز اشتراك المختلفات في اثر واحد عارض له ومعروض مع احدهما احتلافها الجنس باعتبار
ما هي فيه كالنقلة والاستحالة والنمو وتضادها ليس لتضاد المتحرك والزمان لما سبق وما فيه
لان الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطريق بل لتضاد ما منه وما اليه اما بالذات كالسواد و
البياض او العرض كالصعود والهبوط فان مبداهما ومنتهاهما نقطتان متماثلتان عرض لهما
تضاد من حيث ان احديهما صارت مبدأ والاخرى منتهى ثم انقسامها بانقسام الزمان والمسافة
والمتحرك اقول واعلم ان لكل حركة ستة امور ما منه الحركة اي المبدا وما اليه اي المنتهى وما فيه
الحركة اي المقولة التي وقع فيها الحركة كالكم والكيف والوضع والاين وما له اي المتحرك
وهو الموضوع وما به الحركة اي المحرك والزمان وتشخص الحركة انما يتحقق بوحدة موضوعها
اي المتحرك فانه لو تعدد الموضوع لم يكن الحركة واحدة بالشخص لامتناع قيام العرض الواحد
بالشخص بموضوعين وبوحدة زمانها فانه لو تعدد الزمان لم يكن الحركة واحدة بالشخص

يقال له الملك

الحركة م

بالشخص فان الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان او استحال من بياض الى سواد في زمان
ثم انتقل من المكان الاول الى المكان الثاني او استحال من البياض الى السواد لم يكن
الانتقال الاول او الاستحالة الاولى بعينه الثاني لامتناع اعادة المعدوم لان الانتقال
الاول والاستحالة الاولى تعدم بانقضاء الزمان الاول ولو وحدة ما هي فيه اي المقولة التي
وقع فيها الحركة لانه لو تعددت المقولة لم يحصل الحركة الواحدة بالشخص فلو كان الواحد المتحرك
الى جهتين في زمانين يتعدد الحركة بتعدد الزمان مع وحدة الموضوع
ووحدة ما فيه الحركة تتحد الحركة بوحدة الزمان قوله وقد يتصل ويتحقق في زمان واحد تعليل
لاعتبار ما فيه الحركة في تشخص الحركة تقريره ان المتحرك الواحد في زمان واحد قد ينتقل من
مكان الى مكان ويسود فيكون الموضوع واحدا والزمان واحدا فلم يتحد الحركة بالشخص
بسبب تعدد ما فيه الحركة ومتى اتحد الامور الثلاثة اي الموضوع والزمان وما فيه الحركة اتحد
المبدا والمنتهى لا محالة فان وحدة المبدا والمنتهى لازم لوحدة الامور الثلاثة لكن وحدة
كل من الثلاثة غير لازم فان المتحرك من مبدا واحد قد ينتهي الى شيئين في زمانين
وبالعكس اي المنتهى الى شيء واحد قد يتحرك من مبدأين في زمانين ولا عبرة بوحدة
المتحرك وتعدده في كون الحركة واحدة بالشخص فانه لو ورد متحرك حركة حسما وقبل انقطاع
حركته حركة متحرك اخر كانت الحركة واحدة بالشخص مع تعدد المتحرك واما كانت الحركة واحدة
بالشخص لان الحركة المتصلة الصادرة عن متحركين متى عن بينها الانفصال ويكون واحدة
بالشخص وتنوع الحركة بتنوع المبدا والمنتهى فان الصعود اي الحركة من المركز الى المحيط
تخالف الهبوط اي الحركة من المحيط الى المركز بالنوع وكذا تنوع الحركة بتنوع المبدا والمنتهى
~~فان الصعود اي الحركة من المركز تخالف الهبوط اي الحركة من المحيط الى المركز~~ وما فيه الحركة
كاخذ الابيض الى التصعر الى التحمر الى السواد واخذ الابيض الى الفستقية الى الخضرة
الى السواد ولا عبرة بتنوع المتحرك والموضوع والزمان الا قدر تنوع الزمان اما
المتحرك لجواز اشتراك المختلفات في اثر واحد فالمتحركات المختلفة قد تتحرك كل واحد منها
حركة موافقة في النوع لحركة اخر واليه اشار بقوله لجواز اشتراك المختلفات في اثر واحد
واما الموضوع فلجواز اشتراك المعروضات في عارض واحد والمعروض موضوع الحركة
والحركة عارضة له واما الزمان فلان المختلفات بالنوع مع اتحاد الحركة بالنوع واليه اشار بقوله

تعليل لاعتبار وحدة
الزمان في تشخص
الحركة تقريره ان
المتحرك الواحد قد
يتحرك الى جهتين
في زمانين متمايزين
واحدة صح

او عارض اى لحوادث اسم الكل المعروضات المختلفة اى الموضوعات المختلفة فى عارض واحد
واما الدفعتان فلانه عارض للحركة ولجواز اشتراك العوارض المتنوعة فى عروض احد بالنوع
واختلاف الحركة الجنسى باعتبار ما وقع الحركة فيه كالنقلة والاستحالة والنمو والوضع فانها
كانت النقلة هى الحركة فى الاين والاستحالة هى الحركة فى الكيف والنمو هى الحركة فى الكم والحركة
فى الوضع واقعة فى الاين والكيف والكم والوضع وهى اجناس مختلفة صارت الحركات المذكورة مختلفة
بالجنس فان النقلة جنس مخالف للاستحالة واختلاف الحركة ليس لاختلاف المحرك والزمان لما مر من ان
المحركين المختلفين يجوز ان يصدر عنهما حركة واحدة بالشخص مع ان الزمان لا تضاد فيه ولا يقال
ان تضاد الموضوع عارض للحركة لان العارض لا يستلزم تضاد المعروض والانفصال هاهنا الحركة لان
الصعود ضد الهبوط مع اتحاد الطريق بمعنى ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه اى
لتضاد المبدا والمنتهى وتضاد المبدا والمنتهى اما بالذات كالسواد والبياض فان بينهما تضادا
بالذات فالحركة من السواد الى البياض تضاد الحركة من البياض الى السواد وقد يكون التضاد بين
المبدا والمنتهى بالعرض كالصعود والهبوط فان مبداهما ومنتهاهما نقطتان فهما متماثلان
من حيث هما نقطتان لا تضاد وبينهما تضاد بالعرض لما اتصف من حيث ان احد النقطتين صارت
مبدا الحركة والاخرى صارت منتهى الحركة وانقسام الحركة بانقسام الزمان لان الحركة الواقعة
فى نصف الزمان نصف الحركة الواقعة فى كله وبانقسام المسافة لان الحركة الواقعة فى نصف المسافة
نصف الحركة الواقعة فى كلها وبانقسام المتحرك لان الحركة حالة فى المتحرك لذاته وانقسام المحل يوجب
انقسام الحال ان كان حلوله لذاته قال ولا بد لها من قوة توجبها وتلك القوة ان كانت
مستفادة من سبب خارجى سميت الحركة قسرية والا فان كان لها شعور بما يصدر عنها سميت ارادية
والا سميت طبيعية وكل منها سريعة او بطيئة والبطء ليس لتخلل السكنات والا لكانت نسبة السكنات
المتخللة بين حركات عدو الفرس نصف يوم الى حركاته نسبة فضل حركة الفلك الاعظم
على حركته فيكون سكناته ازيد من حركاته الف الف مرة مع انا لا نحس بحركاته القليلة
المغمورة فى تلك السكنات ولانا لو حاذينا ارتفاع الشمس جزءا ويسكن الظل حالة كما الجزء
الثانى والثالث حتى يتم الارتفاع بل الموجب له فى الحركة الطبيعية ممانعة المخروق وفى
القسرية ذلك ممانعة الطبيعة وفى الارادية ممانعتها اقول الحركة لا بد لها من قوة توجبها
لان المتحرك لو تحرك لذاته لامتنع سكونه لان ما بالذات يمتنع انفكاكها واللازم باطل فالملزوم
مثله

مبدا وتلك القوة ان لا بد ان تكون موجودة فى المتحرك فان كانت تلك القوة الموجودة فى المتحرك
مستفادة من سبب خارجى لولاه لما وجدت سميت الحركة قسرية والا اى وان لم تكن تلك القوة
مستفادة من سبب خارجى فان كان لها شعور بما يصدر عنها سميت تلك الحركة ارادية وان
اى وان لم تكن لتلك القوة شعور بما يصدر عنها سميت الحركة طبيعية وكل من الحركات الثلاث
القسرية والارادية والطبيعية سريعة وبطيئة وذلك لان السرعة والبطء عرضان للحركة كيفية بسبب
عروض تلك الكيفية تسمى تلك الحركة بطيئة فتكون الحركة بطيئة فالحركة السريعة هى التى تقطع
المسافة المساوية فى الزمان الاقصر ومسافة اطول فى الزمان المساوى او الاقصر والبطيئة
هى بالعكس التى تقطع المسافة المساوية فى الزمان الاطول او المسافة الاقصر فى الزمان
المساوى والاطول والاختلاف فى هذه الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطء واذا
لم تكن بينهما اختلاف لم يكن اختلاف الحركات بالسرعة والبطء موجبا لاختلاف فى الماهية والبطء
ليس لتخلل السكنات لانه لو كان البطء لاجل تخلل السكنات لكان نسبة السكنات المتخللة بين
حركات عدو الفرس نصف يوم الى حركاته الواقعة كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم على
حركة الفرس الى حركته لان الفلك الاعظم يقطع فى ذلك الوقت قريبا من ربع مقداره
ولا شك انه ازيد من المسافة التى قطعها الفرس فى ذلك الوقت بالف الف مرة فيكون
سكنات الفرس فى ذلك الوقت ازيد من حركاته الف الف مرة مع انا لا نحس بحركاته
المغمورة فى تلك السكنات والواقع خلافه وايضا اذا غرزنا خشبة فى الارض فاذا ارتفعت
الشمس من الافق الشرقى وقع ظل الخشبة طالبا الى الجانب الغربى ثم لا يزال يتناقص الى
ان يبلغ الشمس غاية الارتفاع فاما ان تكون حركة الظل الانتقاصى مساوية فى السرعة
لحركة الشمس الى الارتفاع وهو محال والا لاستوى الحركتان فى المقدار او تكون حركة
الشمس خالية عن السكنات وحركة الظل متخللة بالسكنات وهو ايضا محال لانه لو جاز ان
يرتفع الشمس جزءا ويسكن الظل لا يستقيم حالة كما الجزء الثانى والثالث
حتى يبلغ الشمس غاية الارتفاع ولم ينتقص من الظل شىء او تكون حركة الظل ابطأ من حركة
الشمس من غير تخلل السكنات وهو المطلوب بل الموجب للبطء فى الحركة الطبيعية ممانعة
المخروق وفى الحركة القسرية ممانعة الطبيعة وفى الحركة الارادية ممانعة الطبيعة و
المخروق كليهما وكذا فى القسرية ممانعتهما قال والمشهور انه لا بد ان يتخلل بين

حركتين مستقيمتين سكون لان المبدا المحرك للجسم لا بد وان يكون حاصلا معه الى ان يصل الى الحد المعين
وذلك الوصول في آن والحركة عن ذلك الحد لا بد وان تكون بميل آخر حادث في آن آخر لاستحالة
اجتماع الميل الى الشي مع الميل عنه ويكون بينهما زمان والا لزم تتالي الآنات فيكون الجسم
في ذلك الزمان ساكنا ورد بمنع اجتماع الميلين وتتالي الآنات اقول المشهور انه لا بد
ان يتخلل بين حركتين مستقيمتين مختلفتين كالحركة الصاعدة والحركة الهابطة زمان سكون وهو مذهب
ارسطو ومن تبعه وافلاطون انه لا يكون بينهما زمان سكون واحتج الشيخ على المشهور بان الجسم
المتحرك الى حد ما من حدود المسافة وصوله الى ذلك الحد اني اذ لو كان وصوله الى ذلك الحد في الزمان
والزمان قابل للقسمة ففي بعض ذلك الزمان لا يخلو اما ان يكون الجسم واصلا الى ذلك الحد
اولا وان كان الاول فذلك البعض هو زمان الوصول لا المجموع وان كان الثاني فالوصول
في الباقي من الزمان فزمان الوصول هو الباقي لا المجموع واذا كان الوصول في آن فلا بد
وان يكون المبدا الموصل الى ذلك الحد موجودا في آن الوصول لان المبدا هو العلة القريبة
لوصول المتحرك الى ذلك الحد ويجب تحقق العلة القريبة عند تحقق المعلول ثم ان المتحرك
اذا تحرك عن ذلك الحد ورجع عنه بعد ان كان واصلا اليه فلا بد وان يحدث فيه ميل آخر هو
علة رجوعه عن ذلك الحد اذ ذلك المبدا يكون مخالفا للمبدا الاول لامتناع ان يكون المبدا
الواحد علة قريبة للوصول الى حد واللاوصول اليه فذلك المبدا الآخر يحدث في آن
اللاوصول فيكون مغايرا لآن الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين لجسم واحد في آن
واحد والا يلزم اجتماع الوصول واللاوصول في آن واحد وحينئذ لا يخلو اما ان يكون بين
الآنين زمان او لا والثاني باطل والا يلزم تتالي الآنات فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو محال
فتعين الاول والجسم المتحرك المذكور في ذلك الزمان يكون ساكنا لانه ليس متحركا الى ذلك
الحد ولا متحركا عنه فوجب زمان سكون بين الحركتين قوله ورد بمنع امتناع اجتماع الميلين ومنع
امتناع تتالي الآنات قال الثالث في الاضافة يطلق المضاف على الاضافة وهو المضاف
الحقيقي وعلى معروضها وعليهما جميعا وهو المشهوري ومن خواصها التكافؤ في لزوم
الوجود ووجوب الانعكاس كما نقول اب للابن وابن للاب والمعادلة اذا كانت مطلقة او
محصلة في طرف كانت كذلك اما لو تحصل موضوع احدهما لم يلزم تحصل موضوع الاخرى
ثم منها ما يتوافق الطرفين كالتماثل والتساوي او يتخالف اجله فا محدود ا ككونه
نصفا

امتناع ج

الاخرى ج

نصفا وضعفا او غير محدود ككونه زايدا او ناقصا والاتصاف بها قد يحتاج الى صفة حقيقية
في الجانبين كالعاشق والمعشوق او في احدهما كالعلم والمعلوم وقد لا يحتاج كاليمين والشمال وهي تعرض
لساير المقولات فالجوهر كالاب والكم كالعظيم والكيف كالاحر والاين كالاعلى والوضع
كالاشد انتصابا والمضاف كالاقرب والمتى كالاقدم والملك كالاكسى والفعل كالاقطع
والانفعال كالاشد تقطعا والاضافات لها محصليتها ونوعيتها وجنسيتها وتقابلها
تابع لمعروضاتها اقول لما فرغ من المبحث الثاني في الاين شرع في المبحث الثالث في
الاضافة والمضاف يطلق تارة على نفس الاضافة اي الامر النسبي العارض وهو المضاف
الحقيقي وعلى معروض الاضافة وحده الشيء عرضنا متعلقا به وعلى المجموع الحاصل من الاضافة
العارضة والمعروض الذي تعرض له الاضافة وهو المضاف المشهوري مثال الاول الابوة والثاني
الذات التي عرض له الابوة والثالث الاب الذي هو الذات مع وصف الابوة فالمضاف
الحقيقي هو ما يكون ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل ماهية اخرى تكون تلك الماهية ايضا معقولة
بالقياس الى تعقل الماهية الاولى سواء كانت الماهيتان متخالفتين كالابوة والبنوة او متوافقتين
كالاخوة من الجانبين فليس كل نسبة اضافة فان النسبة اعم من الاضافة والا كان ماهيتها
معقولة بالقياس الى تعقل شيء اخر لكن ذلك الشي الاخر لا يكون معقولا بالقياس الى
تعقل النسبة فالنسبة التي لا تتحد الطرفان فيها من حيث نسبة غير اضافة والنسبة التي
تتحد الطرفان فيها هي الاضافة ومن خواص الاضافة التكافؤ في لزوم الوجود بالفعل وبالقوة
اذا كان احد المتضايفين موجودا بالفعل فلا بد وان يكون الاخر موجودا بالفعل واذا كان
احدهما موجودا بالقوة فلا بد وان يكون الاخر موجودا بالقوة ومن خواص الاضافة
وجوب الانعكاس اي الحكم باضافة كل منهما الى الاخر من حيث كان مضافا اليه كما نقول الاب
اب للابن والابن ابن للاب والعبد عبد للمولى والمولى مولى العبد فاما اذا لم يراع ذلك اي
لم يضف احدهما الى صاحبه من حيث كان مضافا اليه لم يتحقق الانعكاس كما اضاف الاب
الى الابن من حيث انه انسان فقال الاب اب للانسان فلا يلزم الانعكاس فلا يقال
الانسان انسان للاب وهذا الانعكاس غير الانعكاس المذكور في المنطق ومن خواص الاضافة
انها اذا كانت مطلقة او محصلة في طرف كانت في الطرف الاخر كذلك فان الابوة المطلقة بازاء
البنوة المطلقة واذا حصلت الابوة في ذات حصلت البنوة في الاخر اما اذا تحصل موضوع

والمعشوق ج

الاول ج

احدى الاضافتين لم يلزم تحصل موضوع الاخر مثل ان تحصل موضوع الابوة ولم يحصل موضوع البنوة ثم من الاضافة ما يتوافق في الطرفين بان يكون كل واحد من المضافين على صفة لو من صفة الاخر مثل المجاورة والتساوي والاخوة ومنها ما يختلف الطرفين بان لا يكون كل منها على صفة يخالف صفة الاخرى احدها ما يحدود الكونه نصفا وضعفا واحدها فاعير محدود الكونه زائدا وناقصا ثم انقسام الموضوع بالاضافة قد يحتاج الى صفة حقيقية في الجانبين كالعاشق والمعشوق اما في العاشق فهو الهيئة المدركة وفي المعشوق الهيئة التي يتعلق بها الادراك وقد يحتاج الى صفة حقيقية في احد الجانبين دون الاخر كالعالم والمعلوم فان العالم يضاف الى المعلوم باعتبار اتصافه بصفة العلم دون اتصاف المعلوم بوصف زائد وقد لا يحتاج الى صفة حقيقية في شيء منهما كاليمين والشمال فانهما متضايفان من غير اعتبار صفة زائدة في واحد منهما وقد تعرض الاضافة بحسب الموجودات اما الواجب تعالى فكالاول واما الجوهر فكالاب واما الكم فكالاعظم والاكبر والاصغر واما الكيف فكالاحر والابرد واما للاين فكالاعلى والاسفل واما المتى فكالاقدم والاحدث واما المضاف فكالاقرب والابعد واما الوضع فكالاشد انتصابا وانحناء واما الملك فكالاكسى واما الفعل فكالاقطع والاحرق واما الانفعال فكالاشد تقطعا وانكسارا والاضافات كلها تشخصها ونوعيتها وجنسيتها وتعددها بتعدد معروضاتها فان كانت المعروضات متحدة او انواعا او اجناسا او اعدادا كانت الاضافات العارضة كذلك **قال** التقدم على الشيء قد يكون بالزمان كتقدم الاب على الابن وبالذات كتقدم الجزء على الكل وبالعلية كتقدم الشمس على ضوءها وبالمكان كتقدم الامام على المأموم وبالشرف كتقدم العالم على الجاهل وليس في سائر المقولات النسبية مزيد بحث ولنختم الكلام في الاعراض **اقول** لما كان التقدم من انواع الاضافة جعله فرعا على الاضافة واشار الى انقسامه وهي خمسة الاول تقدم الشيء على الشيء بالزمان وهو ان يكون المتقدم قبل المتاخر قبلية لا تجامع القبل فيها مع البعد كتقدم الاب على الابن الثاني التقدم بالذات وهو كون الشيء بحيث يحتاج الشيء الاخر ولا يكون موثرا فيه كتقدم الجزء على الكل وكتقدم الواحد على الاثنين الثالث التقدم بالعلية وهو تقدم المؤثر الموجب على معلوله كتقدم الشمس على ضوءها الرابع التقدم بالرتبة وهو ان يكون الترتيب معتبرا فيه وسماه المصنف التقدم بالمكان والرتبة اما حسية كتقدم الامام على

المأموم

المأموم او عقلية كتقدم الجنس على النوع اذا ابتدى من الجانب الاعلى الخامس التقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل والحصر استقرائي وقد اثبت بعض الافاضل قسما اخر وهو تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض وزعم انه غير عائد الى الاقسام الخمسة ووجه ذلك انه ليس بالزمان اذ يستحيل ان يكون للزمان زمان اخر ولا بالذات والطبع اذ ليس بعض اجزاء الزمان محتاجا الى البعض ولا بالعلية كذلك ولا بالرتبة لعدم اعتبار الترتيب وهو ظاهر وكذا بالشرف والحق انه عائد الى التقدم بالزمان لان التقدم بالزمان لا يستدعي ان يكون كل من المتقدم والمتاخر في زمان غيرهما فالتقدم بالزمان يستدعي ان يكون المتقدم قبل المتاخر قبلية لا تجامع فيها القبل مع البعد واجزاء الزمان بالنسبة بعضها الى البعض كذلك فيكون تقدم بعضها على بعض بالزمان لكن ليس بزمان زائد على المتقدم بل بزمان هو نفس المتقدم وايضا يجوز ان يكون بعض اجزاء الزمان سابقا على البعض بالرتبة فان الامس متقدم على اليوم بالرتبة اذا ابتدئ من الطرف الماضي وبالعكس اذا ابتدئ من طرف المستقبل وليس في باقي المقولات شيء يليق بحث فاقتصر المصنف رحمه الله على المباحث التي ذكرها وختم الكلام في الاعراض **قال** الباب الثالث في الجواهر قال الحكماء الجوهر اما ان يكون محلا وهو الهيولى او حالا وهو الصورة او مركبا منهما وهو الجسم او لا كذلك وهو المفارق فان تعلق بالجسم تعلق التدبير فهو النفس والا فهو العقل وقال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز اما ان يقبل القسمة وهو الجسم او لا وهو الجوهر الفرد ومباحث الباب ينحصر في فصلين **الاول** فلنشرع من الباب الثاني في الاعراض شرع في الباب الثالث في الجوهر وقد عرفت معنى الجوهر في الفصل الاول من الباب الاول قال الحكماء الجواهر منحصرة في خمسة الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل ووجه الحصر ان الجوهر اما ان يكون محلا لجوهر اخر وهو الهيولى او حالا في جوهر اخر وهو الصورة او مركبا منهما وهو الجسم او لا يكون كذلك اي لا يكون محلا ولا حالا ولا مركبا منهما وهو المفارق والمفارق ان تعلق بالجسم تعلق التدبير فهو النفس وان لم يتعلق بالجسم تعلق التدبير فهو العقل وقال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز اما ان يقبل القسمة فهو الجسم او لا يقبل القسمة وهو الجوهر الفرد هذا عند الاشاعرة وعند المعتزلة ان قبل القسمة في جهة واحدة فهو الخط وان قبل القسمة في جهتين فهو السطح والا فهو الجسم ~~والاختلاف بينهم في الاسم~~ والاختلاف بينهم في المعنى بل في التسمية ومباحث الباب الثالث منحصرة في فصلين الاول في مباحث الاجسام

المقصد الثاني في المعارف باب الأول في مباحث الأجسام أي تعريف الجسم الحد المرضي
عند جمهور المتأخرين انه الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة
واعترض عليه بان الجوهر لم يثبت جنسيته والقابل ان كان عرضا لم يكن جزء الجوهر
وان كان جوهرا دخل الجنس فيه ويستدعي فصلا آخر ويتسلسل وبهذا علم ان الجوهر
لا يجوز ان يكون جنسا وقالت المعتزلة انه الطويل العريض العميق وقال البعض انه
انه المركب من جوهرين فصاعدا والاشاعرة الحق ان الجسم اظهر من ذلك الأول الفصل الأول
في مباحث الأجسام وفيه خمسة الأول في تعريف الجسم الثاني في اجزائه الثالث في
الرابع في حدوثها الخامس في تناهي الأجسام المبحث الأول في تعريف الجسم اعلم ان التصديق
بوجود الجسم ضروري نظرا الى ان الجسم في ذاته محسوس بل لانه بالحس ادرك النفس
بعض اعراضه كالسطح من مقولة الكم واللون من مقولة الكيف ثم ان الحس لما ادى الى العقل
ذلك حكم العقل بوجود الجسم حكما ضروريا لا غير مفتقر الى نظر وكسب فليس الجسم
محسوس من جهة اعراضه المذكورة معقول من ذاته فليس الجسم محسوس من صرف
بل الحس معاون للعقل في حكمه الضروري بوجود الجسم وليس كل ما يحكم به العقل
حكما ضروريا يشترط فيه ان يكون ماخوذا من الحس من جميع الوجوه بل منه ما لا
ومنه ما لا يوخذ من الحس اصلا ومنه ما يوخذ من الحس بعض الوجوه والتصديق
بوجود الجسم من قبيل الثالث فان الحس ادى الى العقل تصور سطوح وانحاء الجهات
ادى اليه ذلك حكم العقل بعد ذلك بوجود الجسم حكما ضروريا وان كان حكم العقل
متوقفا على ذلك الادراك الحسي واما تعريفه فالحد المرضي عند جمهور المتأخرين
ان الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة اعني الطول والعرض والعمق المتقاطعة
على الزوايا القائمة هذا حد رسمي للجسم لا حد ذاتي لكن الجوهر جنس للجواهر
او لازم لها فان القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة من اللوازم الخاصة
لانه من الزوايا والزاوية القائمة هي احدى المتساويتين الحادثتين من قيام خط مستقيم
على وجه يكون عمودا عليه اي لا ميل فيه الى احد الجانبين هكذا قائمة قائمة فان مال
الخط القائم الى احد الجانبين فالزاوية التي هي من الجانب الذي مال اليه حادة ومن
الجانب الذي مال عنه منفرجة هكذا منفرجة حادة والمراد بكونه قابلا كونه يمكن ان يفرض فيه

لامر

على خط مستقيم

الابعاد

الابعاد الثلاثة لا ان الابعاد الثلاثة حاصلة فيه بالفعل اي يمكن ان يفرض فيه بعد ثم يفرض فيه بعدا
آخر مقاطعا للاول على زاوية قائمة ثم يفرض فيه بعد ثالث مقاطع لهما على قائمة ايضا قيد
الابعاد الثلاثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة ليكون القابل لها خاصة الجسم لمشاركة
السطح الجسم فيه فان السطح يتقاطع فيه ابعاد كثيرة لكن لا تتقاطع على زوايا قائمة بل
السطح يتقاطع فيه ابعاد ثلثه والاكثر على زوايا غير قائمة على هذه الصورة
واما على زوايا قائمة فلا يتقاطع فيه سوى بعدين فقط هكذا فالابعاد الثلاثة المتقاطعة
على زوايا قائمة تختص بالجسم وليس القيد المذكور اعني التقاطع على زوايا للاحتراز عن السطح فان
السطح عرض خارج عن التعريف المذكور بالجوهر فلا حاجة الى قيد آخر يخرجه
بل القيد المذكور انما هو لاجل ان يكون القابل للابعاد الثلاثة خاصة للجسم فانه بدون هذا
القيد لا يكون خاصة له فان قلت هذا التعريف للجسم الطبيعي والقيد المذكور لا يكون خاصة له
لان الجسم التعليمي يشاركه فيه اجيب بان الخاصة هو قوله القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة
على زوايا قائمة والجسم التعليمي لا يشاركه فيه فان القابل للابعاد الثلاثة يكون الابعاد الثلاثة
خارجة عنه والجسم التعليمي لا تكون الابعاد الثلاثة خارجة عنه بل مقومة له وقد مر ان المراد
بالقابل للابعاد الثلاثة ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة وقد فسر هذا الامكان بالامكان
العام ليندرج فيه ما يكون الابعاد الثلاثة حاصلة فيه بالفعل وما لا يكون الابعاد الثلاثة
حاصلة فيه بالفعل كالاسطوانة وما لا يكون شيء منها حاصلا فيه بالفعل كالكرة المصمتة
واعلم ان بعض الفضلاء جعل هذا التعريف حدا ذاتيا للجسم واعترض عليه بان الجوهر لم
يثبت جنسيته بل ثبت عدم جنسيته لما سنبين وقد وضع مكان الجنس فلا يكون هذا التعريف
حدا للجسم والقابل للابعاد الثلاثة ان كان عرضا لم يكن جزء الجوهر لان جزء الجوهر جوهر
واذا لم يكن جزء الجوهر لم يكن فصلا وقد جعل مكان الفصل فلا يكون هذا التعريف حدا
وان كان القابل جوهرا والفرض ان الجوهر جنس الجواهر فيلزم دخول الجنس فيه ويستدعي
فصلا آخر ويلزم التسلسل وهو محال لانه تسلسل في الامور الموجودة المرتبة الى غير
النهاية وبهذا علم ان الجوهر لا يجوز ان يكون جنسا للجواهر لانه لو كان جنسا للجواهر
لكان الفصل المقوم لنوعه جوهرا ضرورة ان جزء الجوهر جوهر فيكون الجنس داخلا
في طبيعة الفصل ويحتاج الفصل الى فصل هو جوهر ويلزم التسلسل وفيه نظر فان

القابل الذي هو النقطة يكون جوهراً على ان الجوهر صادق عليه ولا يلزم ان يكون الجوهر
جنساً له لجواز ان يكون عرضاً عاماً له فان جنس النوع صادق على الفصل النوع صدق العرض
العام لا صدق الجنس فلا يلزم التسلسل ثم اعلم جواب الايراد الذي ذكر ان الجوهر لا يجوز
ان يكون جنساً للجواهر النوعية اما من بعد ان الجوهر جنس للجواهر بعد ان الجوهر جنس الجواهر
النوعية لا لها ولفصولها كما هو حال كل جنس بالنسبة الى نوعه فانه يكون جنساً للنوع
عرضاً عاماً للفصل قال الامام على هذا التعريف يشكل بان الاول انه تعريف للشيء بما
هو اخفى منه لان كل عاقل يعلم من كل واحد من الاجسام المشاهدة كونه متحيزاً ومتحيزاً
الى غيره من العبارات الا انه لا يخطر بباله الزاوية فضلاً عن تصور الزوايا القائمة
على الوجه الذي ذكروه فالا ولى من التصورات الغامضة التي لا تحصل الا للافراد الثاني
ان اولنا الجسم ما يكون كذا فان كان المقصود ان المراد من لفظ الجسم كذا لم يعرف منه ان
الجسم المشاهد هو كذا او حاصله يرجع الى تفسير اللفظ ولا لكان الكلام الا الحقيقة
المشار اليها بالمشاهدة موصوفة بهذه الصفة كان دعوى ولا بد من البيان اما من الضرورة
او من النظر ولان الدعوى لا تمكن الا بعد تصور المحكوم عليه بقولنا الجسم ما يمكن فرض الابعاد
الثلاثة موقوف على تصور الجسم فلو استفدنا تصور الجسم منه لزم الدور الثالث ان الجسم
متصور للاقرار به وهذا التعريف بعد كمال التصور لان تقول هذا التعريف رسم وانه لا يفيد
كمال التصور الثالث الجسم عندكم من الهيولى والصورة ولا يجوز ان يكون مدخل في قابلية
الابعاد لان الصورة هي الجزء الذي به يكون الشيء بالفعل فلو كان مع كونه جزء من
القابل لكان الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل وذلك محال اذا لم يكن للصورة جزء
مما هو قابل للابعاد من حيث هو قابل لها لم يكن القابل للابعاد الا الهيولى فيكون الذي
ذكرتموه تفسيراً للجسم البتة بل للهيولى غايته ما في الباب ان يقال الهيولى لا تقبل
الابعاد الا بعد قبول الصورة الا انه ليس فرق بين الهيولى بشرط الجسمية وبين مجموع الهيولى
مع الجسمية فالقابل هو الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها لا مجموع الهيولى والصورة
ولكن الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها ليست الا الهيولى فظهر ان التعريف الذي ذكرتموه
لا ينطبق على مذهبكم الا على الهيولى ثم قال الامام وقد علمت ان تعريف الجوهر عن هذه الشكوك
لكن الاولى ان يقال ان ماهية الجسم متصورة تصوراً اولياً لان كل عاقل يعلم بالضرورة

مركب م

للصورة م

التعريف م

بالضرورة من الجسم الكثيف المشاهد كونه متحيزاً جسماً وممتداً وليس ما ليس كذلك وقد عرفت
ان ما كان كذلك لا يستعمل بتعريفه وكذا اجيب عن الاول بانه انما يكون تعريفاً بالاخفى لو
تصور الجسم قبل تصور هذه الخاصة وليس كذلك فانه قد يتصور هذه الخاصة من لا يمكنه ان
يعبر عنها او يوضحها وعن الثاني بان المراد ان حقيقة الجسم هو كذا على ان يكون المذكور معرفاً
للجسم ولا نسلم انه يكون دعوى قال الا وذكر المعترف عند التعريف ليستند الاشعر منه الى المعترف
لا لان يحكم عليه بالمعرف لكون ذلك دعوى وعن الثالث انه لا نسلم انه لا يجوز ان يكون للصورة
مدخل في قابلية الابعاد وقوله لان الصورة هي الجزء الذي به يكون الشيء بالفعل فلو كان مع
ذلك جزءاً من القابل لكان الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل قلنا لا يلزم من كون جزء
من القابل ان يكون الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل بل يكون مبدأ القبول المجموع
من الصورة والهيولى ومبدأ الفعل هو الصورة وحدها ولا محذور فيه وان سلم انه
يلزم ان يكون الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل لكن لا نسلم انه محال وانما يلزم
ذلك لو لم يكن فيه تعدد وهو ممنوع فان الصورة لها وجود وماهية وماهيتها
مقومات ضرورة تركبها من الجنس والفصل على تقدير ان يكون الجوهر جنساً
للانواع المندرجة تحته وان لم يسلم ان الجوهر ليس بجنس لها فلا يكون لماهيتها
مقومات لكن يكون لها امكان وجود ووجوب وجود والشيء الواحد يجوز ان
يكون مبدأ للقبول والفعل باعتبار ما فيه من التعدد وقالت المعتزلة الجسم
الطويل العريض العميق لكن الجسم ما يتأتى ان يفرض فيه طول وعرض وعمق
وقال بعض اصحابنا من استكون الجسم مركباً من الاجزاء التي لا تتجزى الجسم
هو المركب من جوهرين فصاعداً قال المصنف ولا يشكل حقيقة الجسم اظهر مما ذكرنا
من التعريف لان كل عاقل يعلم في كل واحد من الاجسام المشاهدة كونه ذا حجم
ومتحيزاً الا انه لا يخطر بباله الزاوية فضلاً عن تصور الزوايا القائمة على الوجه
المذكور والطول والعرض والعمق والجزء الذي لا يتجزى قالوا ولكن من التصورات
الغامضة التي لا تحصل الا للافراد قال الثاني في اجزائه وذهب جمهور المتكلمين
الى ان الاجسام البسيطة الطباع مركبة من اجزاء صغار لا تنقسم اصلاً و
بالفعل ولا من الاجزاء غير متناهية وذهب الحكماء الى انها متصلة في انفسها

كما هي عند بعض الحس قابلة لانقسامات غير متناهية فحجة المتكلمين ان الجسم قابل للقسمة
وكل ما هو قابل للقسمة [illegible] والتقسيم بالقسامة والقطع بالقسمة
يتميز متقاطع اجزائه بخواص مختلفة فيكون منقسما بالفعل فعلى هذا يلزم ان تلك الخواص العارضة
لها والقاهرة هي القسمة المفاصلين بالقسمة ان كانت حاصلة قبل القسمة فهو المطلوب والا كان
التقسيم اعداما للجسم الاول احداثا للقسمين فعلى هذا لو غمس بذاتي سطح البحر اعدم
البحر الاول واحدث البحر الآخر وفساده لا يخفى بيان ان كل جسم ليس متصلا في نفسه بل هو
مركب من اجزاء وتلك الاجزاء لا تنقسم الا انها ذوات اجزاء اخر فيكون الجسم مركبا
من اجزاء لا نهاية لها وهو محال لان كل عدد متناهيا او غيره فالواحد موجود فيه فان كان العدد
غاية اجزاء بحيث يكون في كل حجمه بحجم بحيث جسم متناهي الاجزاء يكون نسبة حجمه الى
حجم سائر الاجسام نسبة متناهي القدر الى متناهي القدر [illegible] والحجم بازدياد التأليف
والنظم فلو كان جسم متناهي القدر من اجزاء غير متناهية لكان نسبة الاحجام المتناهية الى
الاحاد والعدد المتناهية نسبة متناه والى متناه هذا خلف ولانه لو تركب الجسم من اجزاء غير
متناهية لاستحال قطع المسافة لتوقفه على قطع اجزائها وقطع كل جزء مسبوق بقطع ما قبله
فيكون قطعها في زمان غير متناه وان القطع موجود فالانقسام [illegible] لا بعد القسمة فان
كان جوهرا كما هو عند البعض المطلوب وان كان عرضا لم يستحيل والا انقسمت بانقسام
الفضاء والفضاء ما تحركه للحاضر عن غير منقسم والا لما كان الآن حاضرا فلا ينقسم ما فيه بحث لان
في الاجسام ما لا يقبل القسمة لان الحركة بين الآن الماضي والمستقبل الا انه يوجد ان لا
توجد الحركة اصلا اورد المبحث الثاني في اجزاء الجسم ان كل جسم مؤلف من
اجسام متشابهة الطبائع او غير مختلفة كالسرير مثلا واما مفرد ولا شك ان الجسم
المفرد لكن الجسم الذي هو بسيط الطبع اي الذي لم يتركب من [illegible] والطبائع كالماء فانه قابل للقسمة
فلا يخلو اما ان تكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه او لا يكون وعلى كل من التقديرين
اما الانقسامات متناهية او غير متناهية فهذه اربعة احتمالات احدها ان يكون الجسم
المفرد مؤلفا من اجزاء متناهية صغار لا تنقسم اصلا اي لا كسرا ولا قطعا ولا
وهما ولا فرضا وهو مذهب جمهور المتكلمين وقيل لا ينقسم فعلا ولكن ينقسم وهما وفرضا
وهو مذهب طائفة من القدماء وثانيها ان يكون الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية [illegible]

ابن م

لا ينقسم اصلا وهو ما اختاره بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها ان يكون غير
متألف من اجزاء بل هو متصل في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو
ما اختاره محمد الشهرستاني ورابعها ان يكون غير متألف من اجزاء بل هو متصل في نفسه
كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه الحكماء حجة المتكلمين
على الجزء الاول من المذهب وهو ان الجسم الذي هو بسيط الطبع مؤلف من اجزاء
بالفعل من وجوه الاول ان الجسم قابل للقسمة وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد
لانه لو كان واحدا لكان [illegible] وحدة والقسمة [illegible] بانقسام الجسم لان انقسام
المحل يقتضي انقسام الحال ولقائل ان يقول الوحدة من الامور الاعتبارية ليست
موجودة في الاعيان حتى يلزم من انقسام الجسم انقسام الوحدة القائمة به والجسم
لم يكن فيه انقسام بالفعل والوحدة قائمة به من حيث انفصال الاقسام فيه فاذا انقسم بالفعل
يرتفع الوحدة اي يبطل ولا ينقسم الثاني ان كل ما هو قابل للقسمة يتميز متقاطع اجزائه
بخواص مختلفة فان كل جزء يفرض في الجسم فهو موصوف بخاصة غير حاصلة في الجزء
الآخر فان مقطع النصف موصوف بالنصفية ولا يتصف بالنصفية الا هو وكذا مقطع
الثلث والربع واذا كان لكل واحد من المقاطع الممكنة حاصلة بالفعل وعند الحكماء ان
الاختصاص بالخواص المختلفة بحسب حصول الانقسامات بالفعل فيلزم ان يكون الجسم
منقسما بالفعل فعلى [illegible] تلك الخواص العارضة للاقسام اما ما هو قابل للقسمة عند
فرض القسمة [illegible] فرضية تغاير الخواص اللازمة من الفرض لا يستلزم الانقسام الموجود
بالفعل مع عدم الفرض الثالث ان التقسيم [illegible] جسم حتى صار جسمين فهذه القسمة المفاصلين
بالقسمة ان كانت حاصلة قبل القسمة فقد كان الجسم [illegible] موجودين قبل القسمة فيلزم
تركب الجسم من الاجزاء بالفعل وهو المطلوب وان لا اي وان لم تكن هذه القسمة
المفاصلين بالقسمة حاصلة قبل القسمة فالقسمة [illegible] وكذلك الجسم الواحد وحدث هاتان
الحديثان فيكون القسمة اعداما للجسم الاول واحداثا للجسمين الآخرين فعلى هذا
لو غارت البعوضة ووقعت على البحر المحيط وشقت برأسها [illegible] من سطح
ماء البحر المحيط اعدمت البحر الاول واحدثت بحرا آخر لانه متى تعدد الاتصال
[illegible] شق الابرة عدم [illegible] المقدار ومتى فني ذلك المقدار [illegible] ما كان متصلا به

هو م

وهلم جرا الى آخر البحث وفساده لا يخفى ولقايل ان يقول لا نساع فى رفع الاتصال
وحدوث الانفصال بالقسمة بل رفع الاتصال وحصول الانفصال بالقسمة امر محسوس
قوله فسد لان كل جسم ليس بواحد فى نفسه بل هو مركب من اجزاء حاصلة بالفعل ولقايل ان
يقول ان كان البعض المذكور مزيفا فسنده ان الجسم ليس بواحد فى نفسه والا انه مركب من اجزاء
حاصلة بالفعل قوله ولكن الاجزاء لا تنقسم الا وهما اثبات الجزء الذى هو مذهب المتكلمين وهو
ان الاجزاء التى يتالف منها الجسم لا تنقسم بما يمكن وجوه الاول ان تلك الاجزاء لا تنقسم لانها
لو كانت منقسمة لكانت تلك الاجزاء اجزاء بالفعل لما مر من الوضع فيكون الجسم مركبا من اجزاء
لا نهاية لها بالفعل وهو مذهب النظام وكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل محال
لوجهين الاول ان كل عدد متناهيا كان او غير متناه فالواحد موجود فيه فاذا كان الجسم
مؤلفا من اجزاء غير متناهية فكلما الا نأخذ اجزاء متناهية من تلك الاجزاء فناخذ ثانية اجزاء
من الاجزاء التى لا نهاية لها ونضم بعضها الى البعض فلا يخلو اما ان يزداد الحجم بازدياد
التاليف والنظم اولا والثانى يوجب تداخل الاجزاء وهو محال فتعين الاول ثم يمكن
ان نضم الاجزاء الثانية بعضها الى البعض بحيث يحصل فى كل جهة حجم فيحصل جسم متناه
الاجزاء ... ثم تكون نسبة حجم الجسم المؤلف من تمام اجزائه الى الحجم ... الاجسام
المتناهى العدد المؤلف من اجزاء غير متناهية كنسبة تناهى القدر الى تناهى القدر لكن نسبة
حجم المؤلف الى الحجم المؤلف كنسبة الاحاد الى الاحاد لان الازدياد والحجم بحسب ازدياد التاليف
والنظم ... التاليف مقيد المقدار فلو كان جسم متناهى القدر من اجزاء غير متناهية
لكان نسبة الاحاد التى هى متناهية الى الاحاد والجسم المؤلف من احاد متناهية الى الاحاد
التى هى غير متناهية اى الاحاد الجسم الذى احاده غير متناهية نسبة متناه الى متناه لان
نسبة الاحاد الى الاحاد كنسبة الحجم الى الحجم هذا خلف الثانى انه لو تركب الجسم من
اجزاء لا تتجزى بالفعل غير متناهية لامتنع قطع المسافة المتناهية بالحركة واللازم ظاهر
البطلان فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية بالفعل لتوقف
قطع المسافة المتناهية على قطع اجزائها وقطع كل جزء منها مسبوق بقطع ما قبله فيكون
قطع جميع اجزاء المسافة المتناهية فى زمان غير متناه ... ان لا يقطع ... المسافة اصلا
الثالث ان النقطة موجودة بالاتفاق واما عند المتكلمين فلان النقطة هى الجوهر الفرد وهو
موجود

موجود واما عند الحكيم فلانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود والنقطة لا تقبل
القسمة فان كانت جوهرا كما هو عند المتكلمين فهو المطلوب لانه ح وجد جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة
وان كانت النقطة عرضا كما هو عند الحكيم لم ينقسم محلها لانه لو انقسم محلها لانقسمت بانقسام
محلها ايضا لان الحال فى المنقسم لا بد وان ينقسم واذا لم ينقسم محل النقطة يلزم المطلوب لان
محل النقطة ح ذو وضع غير منقسم فان كان جوهرا يلزم وجود جوهر ذى وضع غير منقسم
وهو المطلوب وان كان عرضا فلا بد وان ينتهى الى جوهر ذى وضع غير
منقسم وهو المطلوب ولقايل ان يقول النقطة محلها خط ينقسم وانقسام محلها لا يقتضى
انقسامها لان الحال فى المنقسم انما يجب انقسامه اذا كان حلوله فى المحل من حيث هو منقسم
اما اذا كان حلوله فى المحل لا من حيث هو منقسم فلا يلزم من انقسام المحل انقسامه و ح
النقطة حالة فى الخط من حيث انه ينقسم لان النقطة انما تحل فى الخط من حيث التناهى
والانقطاع والخط من حيث التناهى والانقطاع غير منقسم فلا يلزم من انقسام الخط
انقسام النقطة الرابع ان الحركة الحاضرة موجودة اى الحركة التى توجد فى الحال
وذلك لان الحركة الموجودة عرفان ولو لم تكن موجودة فى الحال لم تكن لها وجود
اصلا لان الماضى والمستقبل معدومان و الحركة الحاضرة الموجودة غير منقسمة لانها
لو كانت منقسمة لسبق احد جزئيها على الاخر بالوجود فلا يكون كل الحاضرة حاضرة
هذا خلف واذا كانت الحركة الحاضرة الموجودة غير منقسمة لم ينقسم ما فيه الحركة الحاضرة
من المسافة والا يلزم من انقسام ما فيه الحركة الحاضرة انقسام الحركة لان الحركة فى احد
جزئي الحركة فى الجزء ... واذا كانت المسافة التى وقعت الحركة الحاضرة عليها غير منقسمة
لزم الجزء الذى لا يتجزى وهو المطلوب ولقايل ان يقول الحركة لا وجود لها فى الحال
ولا يلزم من عدم الحركة فى الحال عدمها مطلقا قوله لان الماضى والمستقبل معدومان
قلنا لا نسلم ان الماضى والمستقبل معدومان مطلقا بل يكونان معدومين فى الحال ولا يلزم
من العدم فى الحال العدم مطلقا فان المصنف ... فى الاجسام ما لا يقبل القسمة
ولقايل ان يقول لما ... ضعف الوجوه الدالة على ان الاجسام ما لا يقبل القسمة لم يثبت
لا يقال الحركة الحاضرة غير موجودة لان الحركة ليست الا الماضى والمستقبل لا الحال
هو نهاية الماضى وبداية المستقبل وليس بزمان وما ليس بزمان لا يقع فيه حركة لان

لان كل حركة في زمان لانا نقول لو لم يكن الحركة الى حين موجودة يلزم ان لا تكون الحركة موجودا
لان الماضي هو الذي كان موجودا في زمان حاضر والمستقبل هو الذي سيوجد [illegible]
حاضرا وما ليس حضوره ولا يصير ماضيا ولا مستقبلا فاذا لم يكن لها وجود في الحال امتنع
وجودها مطلقا وقد قال لانا نقول ان الحال حد مشترك بين الماضي والمستقبل هو نهاية الماضي
وبداية المستقبل وليس بزمان وكذلك سائر الحدود المشتركة للمقادير الاخر ليست باجزاء
لها اذ لو كانت الحدود المشتركة اجزاء المقادير التي هي حدودها لكانت القسمة الى قسمين
قسمة الى ثلاثة اقسام والقسمة الى ثلاثة اقسام قسمة الى خمسة اقسام هذا خلف فاذن الحال غير
ليست بحركة واذا فرضنا لها حركة وبني عليه الكلام ان الماضي هو الذي كان موجودا في الآن
حاضر بل الذي كان بعضه بالقياس الى آن قبل الحال مستقبلا وبعضه ماضيا وصار في
الحال كله ماضيا وهكذا في المستقبل وفي الآن الفاصل بين الماضي والمستقبل لا يمكن ان يتحرك الجسم
فان الحركة انما تقع في زمان وليس شيء من الزمان بحاضر لانه غير قار الذات قال
اصح الحجج على نفي الجوهر الفرد بوجوه الاول ان كل متحيز فمنه غير يساره لما الوجه
الذي [illegible] عن المعلم الاول وذلك لتغاير وجهيه لا لما انا لكانا جوهرين ثبت المدعى والا لزم
تغاير محليهما الثاني انا لو فرضنا خطا من اجزاء شفع فوق احد طرفيه جزء وتحت الاخر
اخر وتحركا على التساوي تحاذيا لا محالة على ملتقى الجزئين فيلزم الانقسام الثالث كلما قطع
السريع بحركته جزءا قطع البطيء اقل منه والا لزم ان تساويه في جزء ويتقدم الاخر وقد كان
مساواه الرابع الجسم الذي اجزاؤه وتر يكون ظله [illegible] كان ظله من الظل ظل نصفه
ويكون له نصف فينتصف الجزء المتوسط وقد برهن اقليدس ان كل خط يمكن تنصيفه
وهو يقتضي ذلك الخامس ان افرض خطا من ثلاثة اجزاء على احد طرفيه جزء ويحرك
الخط الى اليمين والجزء الى اليسار فان انتقل الى ما فوق الثاني فهو محال لان الجزء
الثاني انتقل الى حيز الجزء الاول وان انتقل الى ما فوق الثالث قطع جزئين حين قطع
ما تحته جزءا واحدا فينقسم الزمان والحركة والمسافة السادس الجزء متشكل فان كان
كرة فاذا انضم باجزاء وقعت بينها فرج لا تسع اجزاء امثالها فيلزم الانقسام وان كان
غيرها كانت فيه زوايا فينقسم السابع اذا دارت الرحى فيما قطع الطوق العظيمة
جزءا فالصغير اما ان تقطع اقل من جزء فينقسم الجزء او جزءا تاما فيتساوى الصغير

والعظيم

والعظيم او تقطع تارة جزءا وتسكن اخرى فتتفكك اجزاء الرحى وكذلك الفرجار فهذه
الشعب الثلاث اقول احسن الحجج على نفي الجوهر الفرد بوجوه الاول ان كل متحيز فمنه
فان يمينه غير يساره لان الوجه الذي يلاقي ما على يمينه غير الذي يلاقي ما على
يساره ولانا اذا ركبنا سطحا من جواهر فردة وجعلنا احد وجهيه محاذيا للشمس صار
مضيئا والوجه الاخر غير مضيء فالوجه المضيء غير الوجه المظلم فيلزم الانقسام
لا يقال ان ذلك التغاير لتغاير وجهيه لا لتغاير ذات الجزء فلا يلزم انقسام الجزء في ذاته
لانا نقول الوجهان ان كانا جوهرين ثبت المدعى لانه يلزم انقسام الجزء الى
جوهرين وان كانا عرضين لزم تغاير محليهما والا لزم قيام المتغايرين بمحل واحد من جهة
واحدة في زمان واحد وهو محال الثاني انا لو فرضنا خطا مركبا من اجزاء شفع مثل اربع
مثلا ووضعنا فوق احد طرفيه جزءا وتحت طرفه الاخر جزءا وتحرك الجزءان على
التبادل حركة على السواء من اول الخط الى الاخر [illegible] الى اخر الخط فلا بد
وان يمر كل منهما بالاخر والا [illegible] فتحاذيا وموضع التحاذي لا بد
وان يكون ملتقى الثاني والثالث [illegible] في الحركة متساويا فيلزم انقسامهما
وانقسام الثاني والثالث الثالث كلما قطع الجسم السريع الحركة بحركته جزءا قطع الجسم
البطيء الحركة بحركته اقل منه [illegible] يقطع البطيء بحركته اقل من جزء فيلزم
الانقسام او يقطع البطيء في مدة قطع السريع جزءا [illegible] فيلزم ان لا يكون البطء لاجل تخلل
السكنات وقد بان فساده الرابع الجسم الذي اجزاؤه وتر وكان ظله مثله في بعض الاوقات
كان مثله من الظل ظل نصفه فيكون للاجزاء التي هي وتر نصف فينتصف المتوسط
فيلزم الانقسام وهو المطلوب [illegible] قد برهن اقليدس ان كل خط يمكن تنصيفه فالخط الذي
يكون اجزاؤه وترا يصح تنصيفه فينتصف الجزء المتوسط فيلزم الانقسام الخامس ان
فرض خطا مركبا من ثلاثة اجزاء على احد طرفيه جزء ويحرك الخط الى اليمين والجزء الى
اليسار فان انتقل الى ما فوق الثاني فهو محال لان الجزء الثاني انتقل الى حيز الجزء
الاول فلو كان الجزء انتقل الى ما فوق الثاني يلزم ان لا يكون الجزء قد تحرك
والاخر جزء تحرك هذا خلف والا انتقل الجزء الى ما فوق الثالث فقد قطع الجزء
جزئين حين قطع ما تحته جزءا واحدا فينقسم الزمان والحركة والمسافة اما الزمان

هكذا

فلا بد من الدوران الذي قطع ما تحته جزءا قطع الجزء جزءا من الدوران الذي قطع الجزء
نصف ذلك الدوران واما الحركة فلان حركة الجزء مقدار حركة نصف جزء مما
تحته واما المسافة فلانه يلزم من انقسام الدوران والحركة انقسام المسافة المطابق
السابق من الجزء مستويا لانه متحيز لا يتحيز بحيث [illegible] وكل ما يتشكل بالجزء يتشكل وكل متشكل
اما كرة او غيرها لان الحافظ بحد واحد هو كرة والا فغيرها فان كان كرة فاذا انضم
باجزاء اخر وقعت بينها فرج لانا نعلم بالضرورة ان الكرات المضموم بعضها مع بعض
يقع بينها فرج لا يسع تلك الفرج اجزاء مثل الاجزاء المضموم بعضها مع بعض [illegible]
بينها فيلزم الانقسام والا لم تقع بينها فرج فلا يكون ملاقاة الاجزاء المضمومة
بالاسر فيلزم الانقسام ضرورة الملاقاة [illegible] بالاسر وان كان الجزء غير كرة اي
لمحيط اكثر من حد واحد كانت للجزء زوايا فينقسم الجزء لان [illegible]
الجزء السابع او ادارت الرحى فيها قطع الطوق العظيم البعيد من مركز الرحى جزءا
فالطوق الصغير القريب من مركز الرحى اما ان يقطع اقل من جزء فينقسم الجزء وهو المطلوب
او يقطع جزءا تاما فيتساوى حركة الطوق الصغير والطوق العظيم في السرعة والبطؤ
وهو محال بالضرورة فانه يلزم منه ان يكون حين ما دار الطوق العظيم دورة دار الطوق
الصغير دورة وزيادة عليها وهو خلاف المحسوس او يقطع الصغير تارة جزءا ويسكن
اخرى فيتفكك اجزاء الرحى وكذلك الفرجار ذو الشعب الثلث اذا ثبت شعبة
منها ودار الشعبتان الاخريان يلزم انقسام الجزء او تفاوت الشعبتين في الحركة
والتفكك والاخيران باطلان فتعين الانقسام قال ثم قالوا فالجسم متصل في نفسه
قابل انقسامات لا نهاية لها والقابل ليس هو الاتصال لانه ينعدم عندها والقابل يبقى
مع المقبول فهو شيء غير الاتصال والانفصال ويسمى هيولى ومادة والاتصال صورة
واعلم ان دليل الفريقين على الانقسام الفعلي ويوجد القسمة الوهمية لا يقال القسمة الوهمية
متداعية الى جواز القسمة الانفكاكية لان الاجزاء المفترضة متماثلة فيصح بين كل اثنين منها
ما يصح بين اخرين فيصح بين المتباينين ما يصح بين المتصلين وبالعكس لانا نقول لم لا يجوز
ان يكون الجسم مركبا من اجزاء مختلفة بالماهية او متشخصة بتشخصات مانعة عن الانفكاك
فيكون تلك مانعة الاتصال والانفصال وان سلم اتصال فلم لا يجوز ان يكون الاتصال [illegible]

ثم قالت الحكماء لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى متناهية او
غير متناهية لزم ان يكون الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحس فان الحس يحكم
باتصال الجسم واثبات المفاصل امر عقلي غير محسوس فاذا بطل كون الاجزاء
حاصلة بالفعل ثبت كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو متصل في الحس لكنه
[illegible] ما لا ينقسم بل هو قابل الانقسامات بوجه من الوجوه اما بالكسر والقطع
او بالوهم والفرض فاذا لم يكن تأليف الجسم من اجزاء لا تقبل القسمة وجب
ان [illegible] جميع هذه القسمة لا سيما الوهمية والفرضية لا تنتهي الى غير النهاية
[illegible] الجسم الذي هو متصل انقسامات لا نهاية لها والقابل للانقسامات
ليس هو الاتصال لان الاتصال ينعدم عند الانقسامات والقابل للانقسامات
يبقى مع الانقسامات لان القابل يجب ان يبقى مع المقبول لان
الشيء المقبول موصوف بالقبول ويجب بقاء الموصوف عند وجود
[illegible] فالقابل للانقسامات شيء واحد غير الاتصال يقبل الاتصال والانفصال
[illegible] الشيء القابل للاتصال والانفصال هيولى ومادة ويسمى الاتصال
ثم قال المصنف رحمه الله واعلم ان دليل الفريقين على الانقسام الفعلي
[illegible] القسمة الوهمية فان دليل المتكلمين على القسمة الفعلية ودليل الحكماء
[illegible] القسمة الوهمية ومدعى الحكماء ليس الا اثبات القسمة الوهمية فان
[illegible] زعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما
[illegible] ثم قال المصنف لا يقال القسمة الوهمية متداعية الى جواز القسمة
[illegible] لان الاجزاء المفروضة للجسم متماثلة فان القسمة بانواعها اي بالكسر

بلا من الدولاب الذي قطع ما تحته جزءا قطع الجزء جزءا من الدولاب الذي قطع الجزء جزءا
نصف حركة الدولاب واما الحركة فلان حركة الجزء مقدار حركة نصف حركة جزء مما
تحته واما المسافة فلانه يلزم من انقسام الدولاب والحركة انقسام المسافة المطابق
السادس من الجزء مستطيل لانه يتحيز ازيد مما يتحيز به وكل متشكل بالجزء مستطيل وكل متشكل
اما كرة او غيرها لا دال الحائط بحد واحد فهو كرة والا فمضلع ان كان كرة فاذا انضم
باجزاء اخر وقعت بينها فرج لانا نعلم بالضرورة ان الكرات المضموم بعضها مع بعض
يقع بينها فرج لا يسع تلك الفرج اجزاء مثل الاجزاء المضمومة بعضها مع بعض فتسواه
منها فيلزم الانقسام والدال ان وقعت بينها فرج فلا يكون ملاقاة الاجزاء المضمومة
بالاسر فيلزم الانقسام ضرورة الملاقاة لا بالاسر وان كان الجزء غير كرة اي
محيطا به اكثر من حد واحد كانت للجزء زوايا فينقسم الجزء لان طلاقها اي
الجزء السابع او دارت الرحى فيهما قطع الطوق العظيم البعيد من مركز الرحى جزءا
فالطوق الصغير القريب من مركز الرحى اما ان يقطع اقل من جزء فينقسم الجزء وهو المطلوب
او يقطع جزءا تاما فيتساوى حركة الطوق الصغير والطوق العظيم في السرعة والبطوء
وهو محال بالضرورة فانه يلزم منه ان يكون حين ما دار الطوق العظيم دورة دار الطوق
الصغير دورة وزيادة عليها وهو خلاف المحسوس او قطع الصغير تارة جزءا ويسكن
اخرى فيتفكك اجزاء الرحى وكذلك الفرجار ذو الشعب الثلث اذا انبسط شعبة
منها ودار الشعبتان الاخريان يلزم انقسام الجزء او تساوي الشعبتين في الحركة او
التفكك والاخيران باطلان فتعين الانقسام قال ثم قالوا فالجسم متصل في نفسه
يقبل انقسامات لا نهاية لها والقابل ليس هو الاتصال لانه يعدم عندها والقابل يبقى
مع المقبول فهو شيء يقبل الاتصال والانفصال ويسمى هيولى ومادة والاتصال صورة
واعلم ان دليل الفريقين يمنع الانقسام الفعلي ولا يوجب القسمة الوهمية لان القسمة الوهمية
متداعية الى جواز القسمة الانفكاكية لان الاجزاء المفترضة متماثلة فيصح من كل اثنين منها
ما يصح من اخرين فيصح من المتباينين ما يصح من المتصلين وبالعكس لا يقال لم لا يجوز
ان يكون الجسم مركبا من اجزاء متخالفة بالماهية او متخالفة بتشخصات عائقة عن الانفكاك
فيكون تلك مانعا للاتصال والانفعال وان سلم اتصال فلم لا يجوز ان يكون الانفصال

ثم قالت الحكماء ولما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى متناهية او
غير متناهية لزم ان يكون الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحس فان الحس يحكم
باتصال الجسم وانما عدم الاتصال امر عقلي غير محسوس فاذا بطل كون الاجزاء
حاصلة بالفعل ثبت كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو متصل في الحس لكنه
ليس بحال لا ينقسم بل هو يقبل الانقسامات بوجه من الوجوه اما بالكسر والقطع
واما بالوهم والفرض فاذا لم يكن تالف الجسم من اجزاء لا يقبل القسمة وجب
ان يكون اجزاء جوهر هذه القسمة لا سيما الوهمية والفرضية لا تنتهي الى غير النهاية
فيقبل الجسم الذي هو متصل انقسامات لا نهاية لها والقابل للانقسامات
ليس الاتصال لان الاتصال يعدم عند الانقسامات والقابل للانقسامات
يجب ان يبقى مع الانقسامات لان القابل يجب ان يبقى مع المقبول لان
القابل للشيء المقبول موصوف بالمقبول ويجب بقاء الموصوف عند وجود
الصفة فالقابل للانقسامات شيء واحد غير الاتصال يقبل الاتصال والانفصال
ويسمى ذلك الشيء القابل للاتصال والانفصال هيولى ومادة ويسمى الاتصال
صورة ثم قال المصنف رحمه الله واعلم ان دليل الفريقين يمنع الانقسام الفعلي
ولا يوجب القسمة الوهمية فان دليل المتكلمين يمنع القسمة الفعلية ودليل الحكماء
يوجب القسمة الوهمية ومدعى الحكماء ليس الا اثبات القسمة الوهمية فان
المتكلمين زعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما
ولا فرضا ثم قال المصنف لا يقال القسمة الوهمية متداعية الى جواز القسمة
الانفكاكية لان الاجزاء المفروضة للجسم متماثلة فان القسمة بانواعها اي بالكسر

والقطع والوهم والفرض تحدث في المقسوم اثنينية تساوي كل واحد من
الاثنين طباع الاخر وطباع الخارج الموافق في النوع فيصح بين كل اثنين
منها ما يصح بين اثنين اخرين فيصح من المتباينين من الاتصال الرافع
للاثنينية الانفكاكية ما يصح من المتصلين وبالعكس اي يصح من المتصلين
من الانفكاك الرافع للاتصال ما يصح من المتباينين فيلزم جواز القسمة
الانفكاكية لانا نقول انما يلزم ذلك لو كانت الاجزاء المفترضة متماثلة
وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون الجسم مركبا من اجزاء مخالفة بالماهية
فلا يلزم ان يصح بين كل اثنين منها ما يصح بين اثنين اخرين ولئن سلم
ان الاجزاء المفترضة متماثلة فيجوز ان تكون تلك الاجزاء متشخصة بتشخصات
عائقة عن الانفكاك فتكون تلك الاجزاء قابلة للاتصال بعضها ببعض
والانفصال بعضها عن بعض ولقائل ان يقول الامتداد من حيث هو
امتداد طبيعة نوعية محصلة فلا تختلف مقتضاها في الافراد فامتداد
البسيط الواحد الذي يقسم وهما الا انفكاكا كامتداد المجموع الحاصل
من ذلك البسيط ومن بسيط اخر يقارنه فيقتضي كل منهما ما تقتضيه الاخر
ويلزم المطلوب واما كون الاجزاء متشخصة بتشخصات عائقة عن الانفكاك
فهو مسلم فانه عائق خارج عن طبيعة الامتداد وهم يجوزون امتناع الانفكاك
بسبب عائق خارج عن طبيعة الامتداد ثم قال المصنف رحمه الله وان
سلم اتصال الجسم فلم لا يجوز ان يكون الاتصال وحدة الجسم والانفصال
تعدده والقابل لهما هو الجسم فان الاتصال صح صح صح صح صح

وحدة الجسم والانفصال تعدده والقابل لهما هو الجسم فان الاتصال والانفصال ح
عرضان يتعاقبان على الجسم بذلك الجسم واذ ليس عين الاتصال والانفصال حتى يمكن ان
يكون موضوعا للاتصال والانفصال ولقائل ان يقول انه اذا كان الجسم متصلا في نفسه
لا يكون الاتصال اي الامتداد عرضا حالا في الجسم بل يكون الامتداد مقوما للجسم فلك
فروع الاول قالوا الصورة لا تنفك عن الهيولى لانها لا تنفك عن التناهي والتشكل والكون
كما لكن الجسمية العامة لا تنفك من لوازمها والا لتساوي الجزء والكل فيها والا الفاعل
والا لتعلقت الصورة بالانفعال فهو لكمال عاد من الصفات والانفكاك بل للقسمة
الوهمية ابدا وكلما قبل الوهمية قبل الانفكاكية وكلما قبل الانفكاكية فله مادة على
ما سبق تقرير هذه المقدمات والهيولى عنها لانها لو تجردت فذات وضع والعمق
في جميع الجهات كانت جسما والا كانت نقطة او خطا او سطحا وان تجردت فغير ذات
وضع فان لحقتها الصورة تقتضي ذات وضع مخصوص بالمقارنة غيره ترجح الى بزيلها مرجح
ولانها لو تجردت ثم كانت من حيث القبول ومستعدة للصورة والواحد لا تقتضي قوة وفعلا فتكون
كما لا تقتضي هذه الصورة وعن الهيولى فتكون الهيولى هيولى اخرى فالهيولى تفتقر
في بقائها وتحيزها الى الصورة والصورة تحتاج الى المادة في تعينها وتشكلها والمادة ايضا
لا تخلو عن صورة اخرى نوعية والا لما اختلفت الاجسام في الحياة والامكنة والكيفيات
والاوضاع الطبيعية والتشكل والتفكك بسهولة او عسر واعلم ان بناء هذه الكليات
على نفي الفاعل المختار والحق تبوئة ومع ذلك فللمعترض ان لا يجوز اقتران الصورة بنفسها
وعلى تسليم ان قبول القسمة الوهمية قبول الانفكاكية والعقل بالمادة المجردة وضعا
متعينا بشرط اقتران الصورة بها وكون الواحد مبدأ كثير مع ان القابلية ليست اثرا
ووجود المادة بالفعل ليس مقتضى ذاتها والا يطالبهم بالوجه الاختلاف في الصور
النوعية ثم يزعم ان ما يجعلونه ادلة من الاحوال العنصرية السابقة واختلاف المواد
الفلكية سبب لاختلاف الاعراض والهيئات اقول فرع على تركب الجسم من الهيولى
والصورة فروعا اربعة الاول ان الصورة لا تنفك عن الهيولى الثاني ان الهيولى
لا تنفك عن الصورة والثالث كيفية تعلق احدهما بالاخرى الرابع في اثبات
الصورة النوعية الفرع الاول قالت الحكماء الصورة لا تنفك عن الهيولى الحقيقي

احدهما ان الصورة لا تنفك عن التناهي والتشكل لان الصورة مما هيه لما هي الابعاد وكلما تنفك
عن التناهي وكلما لا تنفك عن التناهي لا تنفك عن التشكل لان التشكل هو هيئة شيء
يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة احاطتها به فالتناهي يلزمه ان يكون
ذا تشكل والصورة مما هيه هي ذات تشكل فالصورة لا تنفك عن التناهي والتشكل والموجب
للتناهي والتشكل ليست الجسمية العامة ولا شيء من لوازمها اذ لو كان الموجب للتناهي
والتشكل الجسمية العامة او شيء من لوازمها لتساوي الجزء والكل في التناهي والتشكل واللازم
باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو كان الموجب لها الجسمية العامة او شيء من لوازمها
كلم ع لكان كل جزء من الصورة يفرض يلزمه ما يلزم الكل من التناهي والتشكل واما بطلان اللازم
فلانه لو تساوى جزء الصورة وكلها في التناهي والتشكل فلو فرضنا اقل مقدار من الصورة
لكان الموجود فيها ما يفرض الكل فيه … لا يكون الجزء الا اقله والاقل الا اكثره
فيمتنع فرض الكل والجزء في الاعداد فان وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما وليس الموجب
للتناهي والتشكل الفاعل المباين لانه لو كان الموجب للتناهي والتشكل الفاعل لاستقلت
الصورة الجسمية بالانفعال وبقبول الفصل والوصل لان التمايز بين الاجسام … الصورة
الا باتصال بعضها عن بعض وانفصال بعضها ببعض واللازم باطل … من ان قبول
الانفعال والوصل والفصل من لحوق المادة المستلزمة لوجودها فالموجب للتناهي
والتشكل هو الحامل اي الهيولى فانه سلم الصفات التي هي استعدادات لحامله فثبت
ان الصورة لا تنفك عن الهيولى وثانيهما ان الصورة الجسمية قابلة للقسمة الوهمية ابدا
وكلما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة الانفكاكية وكلما قبل القسمة الانفكاكية فله مادة
على ما سبق تقدير هذه المقدمات الثلث فالجسمية لا تنفك عن المادة الفرع الثاني
ان الهيولى لا تنفك عن الصورة الجسمية لوجهين احدهما ان الهيولى لو تجردت
عن الصورة وانه وضع لو بحيث يمكن الاشارة الحسية اليها وانقسمت في جميع الجهات
كان الهيولى بانفرادها عن الجسمية جسما ذا حجم وهو محال لانه يلزم ان يكون الهيولى
هيولى وان لم تنقسم في جميع الجهات كان الهيولى نقطة ان لم تنقسم اصلا او خطا
ان انقسمت في جهة واحدة او سطحا ان انقسمت في جهتين واللازم باطل اما النقطة
فلانها لا يمكن ان تكون الا حالة في غيرها والا كانت جزءا لا يتجزى والهيولى لا تكون
حالة

حالة في غيرها فهي ليست بنقطة واما الخط والسطح والجسم التعليمي فلكونها مقدار الاتصال قابلة
للانفصال تكون محتاجة الى حامل والا تجردت الهيولى عن الصورة عدوات وضع فاذا
لحقتها الصورة تصير ذات وضع مخصوص فاما في مكان غيره مرجح لحاق تلك الصورة مرجح واما
ملكا اولا لحقتها الصورة تصير ذات وضع مخصوص او لا لحقتها الصورة فان لم يحصل لها
وضع يلزم وجود الجسم بلا وضع وهو محال بديهة العقل وان حصل لها جميع الاوضاع
يلزم حصول الجسم الواحد في مواضع متعددة وهو ايضا محال بديهة العقل وان حصل
لها وضع ما غير معين لكون محالا ايضا بديهة العقل فتعين ان تصير ذات وضع مخصوص
واما فاما بان يكون غيره لان ذلك الوضع ليس اولى بها من غيره فكان الحصول في ذلك الوضع لكن
غيره مرجح لحاق من غير مرجح واما فاما لان ذلك الوضع ليس اولى بها من غيره لانه لو كان ذلك
الوضع المخصوص اولى بها من غيره فلا يكون اما ان كانت حاصلة قبل لحوق الصورة وهو محال
لان الهيولى قبل لحوق الصورة كانت غير متصفة بالوضع الذي حصلت مع الصورة فلا يكون
هذا الوضع اولى بها من غيره او كانت الاولوية حاصلة بعد لحوق الصورة بالهيولى وهو ايضا
محال لان الهيولى متساوي نسبتها الى جميع الاوضاع التي تقتضيها الصورة التي تلحقها
هي اذا تكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة فلا يحصل الاولوية فثبت
ان ذلك الوضع المخصوص ليس اولى بها من غيره فحصوله لها يقتضي ترجيح لحاق تلك بلا مرجح
وثانيهما ان الهيولى لو تجردت عن الصورة الجسمية لكانت موجودة بالفعل ولكانت مستعدة
للصورة والواحد لا يقتضي قوة وفعلا فيكون الهيولى ما يقتضي هذه الصورة وما يقتضي
هذه الصورة هو الهيولى فيكون الهيولى هيوليين الفرع الثالث في كيفية تعلق الهيولى
بالصورة قد ثبت ان كلا من الهيولى والصورة لا تنفك عن الاخرى ولكل منهما افتقار
الى الاخرى لا على وجه يلزم الدور فالهيولى تفتقر في بقائها وتحيزها الى الصورة
لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما لانها لو لم تكن الهيولى مفتقرة في
بقائها وتحيزها الى الصورة لكان الهيولى موجودة متحيزة بدون الصورة وهو محال
لما سبق والصورة تحتاج الى المادة في تشخصها وتشكلها من حيث هذه الهيولى احتياج
المعلول الى العلة القابلة فان الهيولى علة قابلة لتشخص الصورة فان تشخص الصورة
وتشكلها بالتناهي والتشكل والتناهي والتشكل بحسب الهيولى من حيث هي حاملة وقابلة لها

وظهر احتياج كل منهما الى الاخرى له على وجه الاول الفرع الرابع في اثبات الصور النوعية
المادة لا تخلو عن صورة اخرى لان المادة لو خلت عن كل صورة اخرى لما اختلف الاجسام
في الهيات والامكنة والكيفيات من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاوضاع الطبيعية
والتشكل والفك بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات او بعسر وهو اللازم
للاجسام اليابسة من العنصريات او امتناع قبول الفك والتشكل وهو لازم للفلكيات واللازم
باطل لحصول اختلاف الاجسام في هذه الهيات والامكنة والكيفيات بيان الملازمة ان هذه
الهيات والامكنة والكيفيات مختلفة عن الواجب لانها هي ما يجب بعلة تقتضيها ولا يمكن ان
تقتضيها الصورة الجسمية المتشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان القابل
للشيء لا يكون فاعلا لما يقبله فعللها اذا امور مختلفة ايضا غير الهيولى والصورة ويجب ان تكون
تلك الامور مقارنة للهيولى والصورة لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السواء
ويجب ان لا تكون متعلقة بالهيولى لانها مما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل
والوصل وعسره ويجب ان لا تكون صورا الا اعراضا لان الجسم يمتنع ان يحصل من غير ان يكون
موصوفا بامثال هذه الامور فلو كان المادة خالية عن الصورة لما اختلف الاجسام في هذه الهيات
ضرورة انتفاء المعلول عند عدم علته واعلم ان ما هذه الكلمات لبيان اثبات الهيولى والصورة
الجسمية والنوعية وامتناع انفكاك احدهما عن الاخرى مبنى على نفي الفاعل المختار والحق ثبوت الفاعل
المختار وعلى تقدير ثبوت الفاعل المختار جاز وجود كل من الهيولى والصورة بدون الاخرى
وجاز اختلاف الاجسام في الهيات والامكنة والكيفيات والاوضاع من غير الصورة النوعية
ومع القول بنفي الفاعل المختار للمعترض ان يعترض على كل من هذه المطالب اما على الوجه
الاول من الوجهين اللذين ذكرهما في بيان انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى فبان يجوز
انفعال الصورة الجسمية بنفسها من غير هيولى لها بان نقول الموجب للتناهي والتشكل
هو الفاعل المباين قوله لو كان الموجب للتناهي والتشكل الفاعل لا ينفعل الصورة الجسمية
بالانفعال واللازم باطل للملازم بطلان اللازم فانه يجوز انفعال الصورة الجسمية من
غير هيولى لها فان كون الجسم قابلا للتناهي والتشكل لا يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل
فان الاشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمع المتبدلة بحسب التشكلات
المختلفة ولقائل ان يقول التناهي والتشكل في الاجسام لا يتصور الا بانفصال بعضها بالبعض

امتناع

بالبعض والاتصال بعضها عن البعض والانفصال والاتصال لا يتحقق بدون الحامل واما
على الوجه الثاني فللمعترض ان لا يجوز عدم استلزام قبول القسمة الوهمية قبول القسمة الانفكاكية
لما مر ولقائل ان نقول الجواب عن المنع الثاني قد مر واما على الوجه الاول من الوجهين
الدالين على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة فللمعترض ان لا يجوز انفصال المادة المجردة
وضعا بعينها بشرط اقتران الصورة بها بيانه انه يقال لم لا يجوز الهيولى لو تجردت عن الصورة
غير ذات وضع فاذا لحقها الصورة صارت ذات وضع مخصوص مع امكان غيره بترجيح
الحاصل من غير مرجح واما لزم ذلك لو كان الموجب للوضع المخصوص الهيولى فقط واما اذا كان
المقتضي للوضع المعين للمادة المجردة بشرط اقتران الصورة بها فلا يكون الحصول في حال
تجردها نسبة حيثيات متفاوتة بحيث احدها تخصيصها بالاوضاع الممكنة بعد حصول الصورة
فيها فلم يلزم ترجيح الحاصل بلا مرجح ولقائل ان نقول الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان
تخصصت بوضع لم تكن غير مجردة والا لم يختص نسبتها الى جميع الاوضاع واحتاج الى ترجيح الحاصل
بلا مرجح واما الوجه الثاني من الوجهين الدالين على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة
فللمعترض ان لا يجوز كون الواحد مبدا لكثير بعين ان يقال لم لا يجوز ان يكون الهيولى مبدا
للقوة والفعل على تقدير تجردها عن الصورة ويكون موجودة بالفعل قابلة للصورة
قوله يلزم ان يكون الشيء الواحد مبدا لكثير قلنا لم قلتم انه لا يجوز ان يكون الشيء الواحد مبدا
الكثير وما ذكر من بيان عدم جوازه في العلل والمعلولات قد سبق على ان مبدا
كون الهيولى بالفعل ليس نفس الهيولى بل مبدا كونه بالفعل هو الموجد لها واما على
الدليل الذي ذكر في اثبات الصورة النوعية فللمعترض ان لا يطالب الحكماء بان يوجد اختلاف
الصور النوعية لان الاجسام لما اختلفت في الاعراض التي ذكرتموها فقد اختلفت في
الصورة التي جعلتموها مبادي لتلك الاعراض فلو كان اختصاص الاجسام بتلك الاعراض
لو جدا ان يكون لصورة نوعية لكان اختصاصها بتلك الصور لوجب ان يكون لصور اخرى ثم الكلام
فيها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل فان قال الاختصاص الجسم العنصري المعين بالصور
المعينة انما كان لان المادة قبل حدوث تلك الصورة فيها كانت موصوفة بصورة اخرى
لاجلها استعدت المادة لقبول الصورة اللاحقة واما اختصاص الاجسام الفلكية
بصورها النوعية فلان لكل فلك مادة مخالفة بالماهية لمادة الفلك الاخرى ولكل مادة

باحدهم

مع الاوصاف

لا بعد الا الصورة التي حصلت فيها وللمعترض ان يزعم ان ما يحدث موجبا لاختصاص
الجسم المعين بالصورة المعينة الاحوال العنصرية السابقة ومن جملتها المواد العقلية حيث
لا اختلاف في الاعراض والجهات فيقال لم الجسم من الاجسام العنصرية اما اختصت كل
واحد منها بالكيفية المعينة لانه كان قبل الاتصاف بتلك الكيفية موصوفا بكيفية اخرى لاجلها
استعدت المادة لقبول الكيفية اللاحقة واما الاجسام الفلكية فاما اختص كل واحد منها
بكيفية المعينة لان مادته لا تقبل الا تلك الكيفية سقط الحاجة الى اثبات هذه الصورة
ولقائل ان تقول ليس للمعترض الا يطالبهم بما يوجب اختلاف الصورة النوعية لان الصورة
النوعية يحصل الجسم بها نوعا وقسم انما يحصل الجسم من عرض ان يتقوم باحد هذه الصور
والاعراض المذكورة يختص بالجسم المعين بعد تحصله بالصورة النوعية بل لا يمنع الصورة النوعية
ما يقتضيه الاعراض المذكورة من الاستناد الى ما هو مقارن للجسم بل يقتضي استنادها الى
الفاعل المفارق قال الثالث في اقسامه قالت الحكماء الاجسام اما بسائط او
مركبة والبسائط كرية لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي هيئات مختلفة وتنقسم الى الفلكيات و
عناصر فالاول الافلاك وكواكب الافلاك الثابتة بالارصاد تسعة الاول الفلك الاعظم و
العرش المجيد والجسم المحيط بسائر الاجسام ويدل عليه وجوه الاول ان الاجسام متناهية
ما سنذكره فيكون جسم هو نهايتها الثاني الجهة يتعلق الاشارة ومقصد المتحرك بالوصول
اليه فيكون موجودة غير مجردة وليس بجسم لانها غير منقسمة والا فالواصل الى منتصفها ان
وقف فالجهة هو لا بعده والا فمتحركة الا كانت على الجهة كذلك والا كانت الجهة
ما بعدها فهي جسمانية والمحدد لها جسم ذا حدد لو تعدد لم يحط البعض بالبعض يحدد
القرب بما دون البعد الا ان احاط فالمحاط حشوه المحدد يحدد القرب بمحيطه و
البعد بمركزه وهو بسيط والا صح الانحلال عليه وهو بالحركة المستقيمة المتوجهة الى
جهة فالجهة له لا به فيكون كرويا الثالث الارصاد مما دلت على ان الافلاك والكواكب
يتحرك بالحركة النوعية وحركات اخر متفاوتة فلا بد من جسم محيط بها ويحركها
بحركتها اليومية وهذا الدال على فلك تاسع ولا يدل على احاطته بجملة الاجسام
واما الثمانية الباقية فيدل عليها اختلاف حركات الكواكب وامتناع تحركها بالذات
لاستحالة الخرق على الافلاك ولقائل ان يقول لا نسلم استحالة الخرق لم لا
يجوز

لكلامه

لا يجوز ان تكون لكل كوكب نطاق يتحرك بنفسه او بما عليها الكوكب عليه اقول المبحث الثالث في اقسام
الجسم الاجسام اما بسائط او مركبات و كلاهما اما ان لا يكون فيها تركيب قوى وطبائع او
فيها قوى وطبائع فان لم تكن فيها تركيب قوى وطبائع فهي البسائط كالماء والهواء وان كان
فيها تركيب قوى وطبائع فهي المركبات كالنبات والحيوان والبسائط كرية الشكل والكرة جسم
يحيط به سطح واحد في داخله نقطة تكون الخطوط الخارجة منها الى جميع الجوانب متساوية
والشكل الذي يقتضيه البسيط بالطبع هو الكرة لان المقتضي للشكل هو طبيعته وهي واحدة
وقابله هو الجسم البسيط وهو ايضا واحد وما بين الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون
مختلفا فيجب ان يكون كريا والا لاختلفت هيئاته والطبيعة الواحدة في القابل الواحد لا تقتضي
هيئات مختلفة وتنقسم البسائط الى الفلكيات وعناصر والفلكيات فاما الافلاك واما الكواكب
وطريق اثبات الافلاك الاستدلال بالحركات الموجودة بالرصد بعد تقرير الاصول
الحكمية وهي استناد كل حركة الى جسم يتحرك بالذات ويحرك ما يحتوي عليه بالعرض
ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستدير البسيط ووجوب التشابه فيها وامتناع
الخرق والالتئام على اجرامها والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو المشاهدة
لا غيره والافلاك الكلية الثابتة بالارصاد على الوجه الذي اثبتها المتأخرون تسعة
يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر الحاوي محدب المحوي ومراكز الجميع مركز
واحد يتبعها عند الكواكب يحيط بالثمانية الباقية يحرك الكل بالحركة اليومية تسمى الفلك
والفلك الاطلس والعرش المجيد والجسم المحيط بسائر الاجسام والمحدد للجهات
ويدل عليه وجوه الاول ان الاجسام متناهية لما سنذكره فيكون جسم هو نهاية
الاجسام والجسم الذي هو نهاية الاجسام يجب ان يكون محيطا بالكل والا بقي
الخلاء بعد الا ما هي على تقدير التناهي الثاني الجهة موجودة ذات وضع
لانها مشار اليها اشارة حسية ومقصد للمتحرك بالوصول اليه وكل ما هو مشار اليه
اشارة حسية ومقصد المتحرك بالوصول اليه يكون موجودا غير مجرد اي فرض
فالجهة موجودة غير مجردة عن المادة اي تكون ذات وضع قوله بالوصول اليه
اشارة الى جواب سؤال مقدر توجيهه ان يقال لا نسلم ان كل ما هو مقصد للمتحرك يجب
ان يكون موجودا فان البياض مقصد المتحرك من السواد اليه وليس بموجود

تقرير الجواب ان كل ما هو مقصد للمتحرك بالوصول اليه اذا تحصله يكون موجودا او المتحرك
من السواد الى البياض يقصده تحصيل البياض لا الوصول اليه والجهة ليست بجسم لان الجهة ليست
بمنقسمة وكل جسم منقسم وانما قلنا الجهة ليست بمنقسمة لانها لو كانت منقسمة لما وصل المتحرك
الى ما يعرض لها اثر الحركة من المتحرك فاذا وقف بعض الجهة لا ما يسمع فما فرضناه جهة
جزء جهة لا هو وان لم يقف فلا يخ اما ان يتحرك عن الجهة بكلها الى ما وصل فهو الجهة لا جزء
الجهة واما ان يتحرك الى الجهة بالجهة فيلزم ما فرضناه جهة لا يكون جهة فان قيل النفس
غير حاصل فانه يجوز ان يتحرك الى الجهة لا عنها ولا اليها احبيب بان الحركة الى الشيء المنقسم اما
عن جهة او الى جهة ويعود التقسيم الاول الى الشيء الذي وقع له الحركة هو المسافة لا الجهة
واذا كانت الجهة موجودة غير مجردة وليست بجسم يكون حسلما به ثم الجهة على قسمين قسم
يتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع
وهو فوق وسفل والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن
ان يفرض في جسم امتدادات غير متناهية ويكون في كل طرف منها جهة والحكم بان الجهة ست
مشهور وتحقيق والمحدد الجهتين بالطبع جسم واحد فان المحدد بالطبع اعني فوق وسفل
لا بد لهما من محدد بعينهما ويحددها لان الجهة حسما انه غير منقسم فيكون حدا والحد لا يقوم
بنفسه بل بغيره فيكون ذلك الغير بعينه ويحدده ولما كانت الجهة ذات وضع يكون بالضرورة
وضعها في ذلك المحدد ولا يجوز وضعها في خلاء لامتناع وجوده ولا ملاء متشابه
والا يكون بعض حدود المفروضة فيه جهة وبعضها جهة اخرى مقابلة لها لعدم الاولوية
بعض تلك الحدود بان يكون جهة وبعضها جهة اخرى فاذا لها بالطبع بعض
الا يكون فيه مختلف خارج عما يتشابه وذلك الشيء لا محالة يكون جسما او جسمانيا
لوجوب كونه ذا وضع وعلى التقديرين لا بد من الجسم ويحب ان لا يكون المحدد للجهتين
جسما واحدا او لم يتعدد ولم يحط البعض بالبعض بل هما جسمان متباينان في الوضع
يحدد القرب منهما دون البعد فان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد
البعد عنه فاذ الا يتحدد الجهتان بكل منهما والمحدد يحب ان لا يتحدد جهتين معا وان
تعدد واحاط احدهما بالاخر يكون وقوع المحاط في التحديد حشوا واقعا في
التحديد بالعرض اذ المحيط وحده كاف في تحديد الجهتين اذ يتحدد القرب بمحيطه

والبعد

والبعد بمركزه الذي هو ابعد حد عن محيطه فيتعين ان يكون المحدد للجهتين جسما واحدا فاما
ان يتحدد الجهتان من حيث هو واحد ولا من حيث هو واحد والاول غير ممكن
لان المحدد للجهتين بالطبع يجب ان يكونا طرفي امتداد والجسم الواحد من حيث هو
واحد لا يحدد ما يليه بالقرب فيمنع ان يحدد ما يقابله اعني البعد لان البعد غير
ليس بمحدود فثبت ان المحدد انما يكون جسما واحدا لا من حيث هو واحد بل من حيث ان
له مركزا ومحيطا فيتحدد جهة القرب اعني فوق بمحيطه وجهة البعد اعني السفل
بابعد حد عنه وهو المركز وهذان الوجهان متعينان حسما محيطا بالكل الا انه
هو الفلك التاسع فلا والجسم المحدد للجهات بسيط لانه لو كان مركبا من اجسام مختلفة
الطبايع صح الانحلال عليه فان كل جسم مركب من اجسام مختلفة الطبايع يصح انحلال
اجزائه التي هي اجسام مختلفة وانتقالها الى احيازها الطبيعية والانحلال بالحركة المستقيمة
المتوجهة من جهة الى جهة فالجهة لا بد ان يتحقق قبل الجهات فيلزم على اجزاء
الجسم المحدد ثم علمت ان الجهة لابد ان لا يكون المحدد محددا هذا خلف واذا كان
المحدد بسيطا يكون كريا لما عرفت بين هذا علمت ان محدد الجهات ليس في طباعه ميل مستقيم
والا كان للجهة لانه فلا يكون المحدد محددا البتة والارصاد دلت على ان الافلاك
والكواكب يتحرك بالحركة اليومية السريعة من المشرق الى المغرب وحركات اخر تبعا ذلك
فلا بد من جسم محيط بها يحركها بحركتها اليومية وهذا يدل على فلك تاسع ولا يدل على
احاطته بجميع الاجسام لكنها الثمانية الباقية يدل عليها اختلاف حركات الكواكب
وامتناع تحركها بالاداة لاستحالة الخرق على الافلاك تحت الفلك الاعظم الفلك
الثوابت المتحرك بالحركة البطيئة من المغرب الى المشرق على قطبين غير منطبقة غير
قطبي الفلك الاعظم ويسمى فلك البروج ايضا ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك
المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهذه التسعة تسمى مثلثات
الخارج هي الافلاك الكلية واما الافلاك الجزئية فكل فلك من الافلاك
الكلية التي للكواكب السبعة السيارة غير الشمس يشتمل على فلك يدور غير محيط
بالارض بل الخارج المركز فاس محدبه سطحه على نقطتين يسمى ابعد عن مركز
الارض ذروة والقرب اليه حضيضا وكذلك خارج المركز عن مركز الارض

يحيط بالارض منفصلا عن الممثل مماسا لمحدبه باما مقعرا على نقطة يسمى بعدها
عن مركز الارض اوجا والاقرب منه حضيضا واما الشمس فانها يكتفى فيها باحد
الفلكين لان الى ان خارج المركز والتدوير من غير رجحان لاحدهما على الاخرى لكن
بطلميوس راى اثبات الخارج لها اولى وقد اثبتوا لعطارد فلكا اخر ايضا
خارج المركز لعطارد فلكان خارجان المركز يسمى الممثل على احدهما اسم ال
سائر الممثلات على امثالها وهو المسمى بالمدير ويسمى المدير على الاخر اسم الممثل
على امثالها وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير واثبتوا للقمر فلكا اخر مشتملا على فلكيه
خارج المركز والتدوير ويسمى ذلك الفلك بالمائل وممثل القمر يحيط بالمائل ويسمى
ممثله بفلك الجوزهر فيكون جميع الافلاك اربعة وعشرين خمسة عشر منها موافقة المراكز
لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز عن مركز الارض ثم تسعة افلاك تدار ويتحرك
الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويحرك ما دونه بحركته ويتحرك
فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويحرك ما دونها ولكل واحد من الافلاك الباقية
حركة خاصة الا الممثلات الستة التي فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين
واما الكواكب فسبعة منها سيارة في كل فلك على الترتيب الذي ذكر ومن السيارة
خمسة متحيرة وهي غير الشمس والقمر واما الثوابت فغير محصورة وقد رصد منها
الف واثنان وعشرون كوكبا كلها في الفلك الثامن على فلك البروج ولا يمنع ان يكون
في افلاك كثيرة قال المصنف رحمه الله ولقائل ان يقول انا لا نسلم انتهاء الخرق
ثم لم لا يجوز ان يكون لكل كوكب نطاق منفصل من ثخن فلكه يشبه حلقة يكون قطر ثخنه
مساويا لقطر الكوكب يتحرك بنفسه فيتحرك الكوكب او يتحرك النطاق باعتماد الكوكب
على جرم النطاق وح لم يلزم الخرق لما ذكرتم ومن اطلع على الهيئة واعتقد الاصول
التي يبنى عليها مسائل الهيئة علم ان هذا الاعتراض ساقط اقول فيه ان
الاول انها باسرها شفافة اذ لو كانت ملونة لحجبت الابصار عن رؤية ما ورائها
لا حارة ولا باردة والا لاستولى الحر والبرد على عالم العناصر لمجاورتها ولا خفيفة
ولا ثقيلة والا لكان في طباعها ميل مستقيم ولا رطبة ولا يابسة لان سهولة التشكل و
الانفصال وعسرها لا يتم الا بالحركة المستقيمة ولا قابلة للحركة الكمية لانه لو ازداد

محدب

محدب المحيط لزم ان يكون فوقه خلاء وهو محال ولو نقص مقدار محدبه لينجذب عليه ما يتصل
على محدبه والا لزم تغير مقعره ايضا ولو ازداد محدبه الحاوي والاول يلزم الخلاء في مقعره والثاني يلزم
من دليل اسفل المقعر له فيه اقول برهان على وجوه الافلاك التسعة الاول ان الافلاك
باسرها شفافة لمن الادون لكمالا انها لو كانت ملونة لحجبت الابصار عن رؤية ما ورائها لان
شان الملون ان تحجب الابصار عن رؤية ما وراءه واللازم ظاهر الفساد فان الكواكب قد نراها
فلك قد نظروا ان الماء والزجاج والبلور لكونها مرئية ملونة مع انها لا تحجب عن رؤية ما ورائها
وان سلم فلا يلزم في الفلك الثامن والتاسع لان ما وراء الفلك التاسع ليس شيئا مرئيا استدل
على كونه شفافا والتاسع وان كان ما وراء الثامن لم يبصر عليه لو كان يستدل على كون الثامن
شفافا ولقائل ان يمنع كون الماء والزجاج والبلور التي لا تحجب عن رؤية ما ورائها ملونة وكونها
مرئية لا يقتضي كونها ملونة فان المرئي غير منحصر في الملون فان كل ملون مرئي من غير
عكس ولو ان نعود ان الفلك الثامن والتاسع لو كانا ملونين لكانا مرئيين واللازم باطل
فالملزوم مثله والافلاك باسرها لا حارة ولا باردة اذ لو كانت حارة او باردة لكانت في
غاية الحرارة والبرودة فان الطبيعة لما اقتضت شيئا ولم يكن لها عائق حصل ذلك الشيء على اتم
ما يمكن ولو كان كذلك لاستولى الحرارة والبرودة على عالم العناصر بسبب مجاورتها له واللازم
باطل فالملزوم مثله وهذا الاستدلال ضعيف فان الحرارة لها انواع متى الحقيقة متفق عليها
الحرارة بالتشكيك يجوز ان يكون طبايع الافلاك مقتضية نوعا من انواعها لا يكون في غاية الشدة
وكذلك البرودة وعلى تقدير ان يكون الحرارة والبرودة فيها في غاية الشدة لا يلزم
استيلاء الحرارة او البرودة على عالم العناصر لجواز ان لا يكون لها تاثير بالحرارة
والبرودة فيما جاورها منها والاولى ان يقال الافلاك باسرها لا حارة ولا باردة
والموصوفة بما يتمحض الثقيلة والخفيف منها صاعد او هابط فيكون قابلة للحركة
المستقيمة والافلاك باسرها لا رطبة ولا يابسة والا لكانت قابلة لسهولة التشكل والانشقاق
وعسرها فيكون قابلة للحركة المستقيمة لان سهولة التشكل والانشقاق وعسرهما لا يتم
الا بالحركة المستقيمة لانها مستلزمة لقبول الخرق والالتيام والانفصال والاتصال المستلزم
للحركة المستقيمة والافلاك باسرها غير قابلة للحركة الكمية التخلخل والتكاثف والنمو
والذبول لانه لو ازداد محدب الفلك المحيط بالكل لزم ان يكون فوقه خلاء وهو محال

القوا خطرا ووقوع الخلاء فيها وكذا في مقعره لانه كالمحدب في عالم الحقيقة وعدم احتمال لان امتناع ازدياد المحدب لعدم الحيز

ويحتمل ان يكون الى ملونا لا نسلم لم لا يكون مرئيا لجواز ان يكون في غاية البعد كالافلاك

وبتقدير مثل تحدده في الجسم الفرعية يستحيل على مقعّره ما استحال على محدّبه والا لم
يتغير مقعره بالزيادة والنقصان امتنع تغير محدب الحاوي بالزيادة والنقصان والا لزم
التداخل على تقدير الزيادة والخلاء على تقدير النقصان وكذا امتنع تغير مقعر الحاوي بالزيادة
والنقصان لان مقعره مماس لمحدبه في تمام الماهية فيه احتمال الفساد والخلل لان امتناع
ازدياد محدب الفلك المحيط بجميع الاجسام لا لذاته بل لعدم الحيز الذي شرط ازدياد الحجم
واللازم من ذلك استحالة المقعر في الانتفاء لان الشرط الذي هو الحيز متحقق فيرتفع هذا الاحتمال
بان التعقيب في المقعر بالزيادة والنقصان يستلزم التداخل والخلاء وهما محالان ليس
عندهم فانه يجوز الزيادة والنقصان بالتخلخل والتكاثف فلم يلزم التداخل والخلاء و
الاولى ان يقال لست تعادله الحركة المستديرة للحركة المستقيمة قال الثاني انها متحركة لان
الاجزاء المفترضة متماثلة يصح لكل واحد منها من الوضع والموضع ما حصل للآخر والثاني
ذكر الا الحركة المستديرة فتلك الحركة المستديرة عليها وكل ما تصح الحركة المستديرة عليه
ففيه مبدأ ميل مستدير وكل ما فيه ذلك فهو متحرك بالاستدارة لوجوب حصول الاثر
عند حصول المؤثر والقابل وتحقق كل جزء على وضع معين وفي حيز معين من اجزاء
حيز الكل مع جواز غيره لزم الترجيح بلا مرجح وهما منقوضان بالعناصر اقول
الفرع الثاني ان الافلاك متحركة لان الاجزاء المفترضة في الافلاك متماثلة
لان الطبائع التي للاجزاء المفروضة متحدة لان الافلاك بسائط فلا يمتنع امورا [illegible]
فيصح لكل واحد منها من الوضع والموضع ما حصل للآخر فلا يكون شيء من الوضع
والموضع واجبا من طبائع الاجزاء المفترضة فانتقال عنها جائز وذلك النقل
لا يتصور الا بالحركة لان الحركة بدون الميل محال فيجوز ان يكون في طباعها ميل
وما لم تكن عليها سوى الحركة المستديرة لم تكن في طباعها الا الميل المستدير فوجب
ان تكون في الافلاك مبدأ ميل مستدير بالفعل لان المبدأ الميل الطباعي من
مقومات الافلاك ويمتنع ان تكون المقوم للجسم بالفرض عند حصول الجسم
بالفعل ووجود مبدأ الميل المستدير في الجسم البسيط دال على انه يمتنع ان يبعد عنه (?)
عائق عن ذلك الميل بحسب الطبع والعائق الخارجي اما ممتنع او لا عائق عن
الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او ذو ميل مركب ممتنع وجوده

عند

عند الاجرام السماوية ووجود مبدأ الميل بالفعل وعدم العائق دال على وجود
الميل بالفعل فيها ميل مستدير بالفعل بحسب الطبع فهي متحركة بالاستدارة ايضا لو بقي كل جزء
من اجزاء الفلك على وضع معين وفي حيز معين من اجزاء حيز الكل مع جواز
وضع آخر وحيز آخر فيتوقع لزم الترجيح بلا مرجح لان الاجزاء المفترضة متماثلة في
تمام الحقيقة واللازم باطل فلا يبقى كل جزء من اجزاء الفلك على وضع معين في
حيز معين فيتحرك بالحركة المستديرة قال المصنف رحمه الله وهذان الوجهان
الدالان على ان الافلاك متحركة بالاستدارة منقوضان بالعناصر لان الاجزاء المفترضة
في العناصر متماثلة والعناصر غير متحركة بالاستدارة ولقائل ان يقول العناصر
فيها مبدأ ميل مستقيم بالطبع فيمتنع ان يكون فيها مبدأ ميل مستدير لامتناع ان يكون الشيء
في طباعه مبدأ ميل مستقيم وفي طباعه ما يعوقه عن ذلك بخلاف الافلاك فان الحركة المستقيمة
فيها ممتنعة فلم تكن في طباعها ما يمنع الميل المستدير قال واما الكواكب فهي اجسام
شفافة مركوزة في الافلاك مضيئة الا القمر فانه يستفيد الضوء من الشمس ويستدل له على
نوره بحسب قربه من الشمس وبعده لان له وجهان كرة يضيء احد وجهيها ويظلم الآخر ويتحرك
على مركزه حركة تساوي حركة الفلك اذا الخسوف كذلك اقول واما الكواكب فهي اجسام
بسيطة شفافة كرية مركوزة في الافلاك مضيئة بالذات الا القمر فانه يستفيد الضوء من
الشمس ويستدل له بتفاوت نوره بحسب قربه من الشمس وبعده عنها لان له وجهها القمر كرة
يضيء احد وجهيها ويظلم الوجه الآخر ويتحرك على مركزه حركة تساوي حركة فلك
القمر بحيث يكون عند الاجتماع وجهه المضيء بتمامه الى الشمس والمظلم بتمامه الينا فاذا
تحرك فلك القمر يتحرك هذه الكرة ايضا حركة تساوي حركة الفلك فيظهر لنا طرف
من الوجه المضيء ويزداد بعد القدر يقابله الوجه المظلم من الطرف الآخر عنا في
كل يوم يزداد ظهور الوجه حتى يتم حركة الفلك نصف دوره ويتم ايضا حركة تلك الكرة
نصف دورة وذلك عند الاستقبال فيظهر الوجه المضيء بتمامه لنا فنرى بدرا واذا
[illegible] عند الم يحصل الجرم بان نور القمر مستفاد من الشمس لا لما يدل الخسوف لكن
هذا الاحتمال لا الخسوف انما هو عند استقبال وجهه المضيء بتمامه الينا فتحيلوله الارض
بينه وبين الشمس يقتضي انخسافه قال واما العناصر فخفيف مطلق وهو النار

حار يابس مماس لمقعر فلك القمر وخفيف مضاف وهو الهواء حار رطب مماس لمقعر النار وثقيل
مطلق وهو الارض بارد يابس في محل الوسط بحيث ينطبق مركزه على مركز العالم ومضاف
وهو الماء بارد رطب وكان من حقه ان يحيط بالارض الا انه لما حصل في بعض جوانبها تلال
ووهاد بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية سال الماء بالطبع الى الاغوار وانكشف المواضع
المرتفعة وذلك حكمة من الله تعالى ورحمة لتكون مثابة للنبات ومسكنا للحيوانات
ثم انها باسرها كائنة وفاسدة لان مياه بعض العيون تنجمد حجرا والحجر (?) نار والهواء
الملاصق بالاناء المبرد يصير قطرا والماء المغلي والشعلة هواء والهواء نارا بالنفخ القوي

والحجر ... الجبل

اصول

واما العناصر فاربعة النار والهواء والارض والماء وذلك لانه اما ان يتحرك
عن المركز او الى المركز والاول اما ان يطلب مقعر فلك القمر اولا والاول هو النار
والثاني هو الهواء والثاني اي الذي يتحرك الى المركز اما ان يطلب المركز اولا والاول
هو الارض والثاني هو الماء فالنار خفيف مطلق حار يابس بحدبه مماس لمقعر فلك القمر
اما انه خفيف مطلق فلانه يطلب بالطبع ان يكون فوق العناصر واما حرارة النار فظاهرة
محسوسة فان النار التي عندنا مخالطة فما يكيف بالبرودة ومع هذا حرارتها محسوسة
فالنار الصرفة بالطريق الاولى واما يبوستها فالذي يدل عليها انها تفنيه الرطوبة عن
مادة الجسم المجاورة لها وقد يقال لا يجوز ان يكون افناء الرطوبة للتلطيف والتصعيد
لا لانها يابسة في نفسها وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول للتشكل سهلة الترك له وقد يقال
لان التي تكون كذلك هي النار التي عندنا لما ان لا يكون ذلك بسبب مخالطة اجزاء هوائية لها
ويحتمل ان يكون النار البسيط يابسا غير ما او انسب الى الهواء واستدل الشيخ الرئيس
في الاشارات على يبوسة النار بالصاعقة فان النار اذا خمدت وفارقتها سخونتها تكون
منها اجسام صلبة ارضية يعلقها السحاب الصاعق يتولد الاجسام الصلبة من النار بعد
خمودها ومفارقة سخونتها عنها دال على انها يابسة وهذا انما يستقيم لو تولد الصاعقة
اعني الاجسام الصلبة الارضية التي يعلقها السحاب من النار لكن فيه نظر فان الشيخ قال
في بعض اقواله ان الصاعقة تتولد من الادخنة والابخرة المتصاعدة من الارض
المحتبسة في السحاب والنار شفافة لا تحجب الابصار عما وراءها من الكواكب وايضا النار عندنا
كلما كانت اقوى كانت تلونها اقل ولذلك اصول الشعل وحيث النار قوية هي شفافة لا تقع
لها

لها ظلال ومكانها الطبيعي ان يكون فوق الهواء فلا يكون تمامه الهواء ومشمولا لمقعر فلك
القمر والهواء خفيف مضاف انما يتحرك نحو الفوق ولا ينتهي الى مقعر فلك القمر حار
رطب اما حرارته فبالنسبة الى الماء واما بالنسبة الى النار فلا يكون شديدة كحرارة النار
والذي يدل على حرارة الهواء بالنسبة الى الماء ان الماء يتسخن به ويصير بخارا اذا
سخن ولطف ولو لم يكن البخار من الماء لم يكن اخف الخفيف والهواء المجاور لا يبدأ انما
يحس ببرودته لانه ممزوج بالبخار اختلطت به من الماء واما رطوبة الهواء وهو انه
ذو كيفية يقبل بسببها التشكل وتركه بسهولة فظاهر وهو مشمول لمقعر النار شامل الماء
والارض والارض ثقيل مطلق اي يتحرك نحو المركز بحيث يكون مركزها منطبقا على مركز
العالم باردة يابسة اما يبوستها فظاهر واما برودتها فلانها اذا خليت وطباعها و
لم يسخن بسبب خارجي ظهر عنها برد محسوس ومكانها الوسط بحيث ينطبق مركزها على مركز
العالم والماء ثقيل مضاف اي يتحرك نحو المركز ولا ينتهي اليه بارد رطب وهو ظاهر والماء
محيط بثلاثة ارباع الارض وكان حقه ان يحيط بالارض الا انه لما حصل في بعض جوانب
الارض تلال ووهاد بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية سال الماء الى الاغوار
وانكشفت المواضع المرتفعة فصار الماء والارض بمنزلة كرة واحدة وذلك حكمة من
الله تعالى ورحمة لتكون مثابة للنبات ومسكنا للحيوانات ثم ان العناصر باسرها
كائنة وفاسدة ينقلب كل منها الى الآخر بان يخلع صورة ويلبس صورة اخرى
وهو الكون والفساد والانقلاب في الملاصق بلا وسط كانقلاب الماء الى الارض
فان بعض مياه العيون ينجمد حجرا وكانقلاب الارض الى الماء فان الحجر يحله
اصحاب الحيل كالطلاب الاكسير ماء وذلك بان يصير الحجر جارا (?) اولا اما بالاحراق
واما بالسحق ثم يذاب بالماء وكانقلاب الهواء ماء فان الهواء الملاصق للاناء
يصير قطرا فان الطاس المكبوب على الجمد يتركه ندي كلما الفحته (?) حادث مرة بعد
اخرى ولا يكون ذلك بالترشح فان الماء لا يصعد بطبعه ولانه لو كان بالترشح لكان
من الماء الحار اولى لانه اقبل للترشح والصعود ولا يكون ولكن القطرات الهواء ينزل
الى الطاس لان الهواء اللطيف بالطاس لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء
وخصوصا في الصيف لان الاجزاء المائية في الصيف لو كانت باقية في الهواء لتصاعدت

الخلع عن صورة ... والفساد ...

اذا برد بالجمد ... نزل ...

والطاهرة على ... فلا يكون ...

ولذلك ... الكواكب ...

جدا لغلظ الحرارة ولاسيما في دورة الاناء ولو كانت الاجزاء المائية تاتية من الهواء

للزم اما تعاود تلك الاجزاء او تواتر حدوث الندا بعد تنحيته من الاناء مرة بعد

اخرى فينقطع مع كون الاناء بحالته الاول واما ثانيا فلانه يكون حدوثه كل مرة انقص

مما كان قبلها واما ثالثا فلانه يتراخى زمن حدوثها فيكون بين كل حدوثين زمان اطول مما بين حدوثين

قبلهما لتباعدها عن الاناء وهذا كله على خلاف الواقع فان قيل انا لو فرضنا برودة الاناء وبقاء الهواء

المحيط بالاناء لزم ان ينعقد الهواء المحيط بذلك الاناء ماء بسبب برودة الماء وكذا الهواء

المحيط بذلك الى ان يجري الماء جريا متصلا والمشاهد بخلافه فلم ينعقد الهواء ماء بل حصل

الندى الذي يركب الاناء من اجزاء مائية اجيب بان جرم الاناء الصلابته بعيد تكيفه

بالكيفية الغريبة وهذا الكيف بما يشتد تكيفه ويحفظ زمانا ولذلك مما يوجد الاواني

الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من هذه المايعات فالاناء المذكور لشدة

برده ينعقد الهواء المحيط به والماء لسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يحيل الهواء المطيف به

لاهو عن البرودة الشديدة سريعا فلا ينعقد الهواء ما دام على سطح الاناء ماء ولو انحى

منه وانعقد الهواء بالسطح عاد الى الفساد وكانقلاب النار هواء فان النار المنطفئة تحلل منه

الاجزاء تحيط بالكلية وكانقلاب النار هواء كالشعلة يصير هواء فان النار المنفصلة

عن الشعلة لو بقيت لاحرقت ما فوقها على بعض الجوانب فاذا انطفأت هواء وكانقلاب الهواء

نارا بالنفخ القوي فانه عند الحاح النفخ القوي على الكير وسد الطرق التي يدخل فيها

الهواء الجديد يصير الهواء الذي في الكير نارا يشاهد ذلك من يباشره وما يبين الانقلاب

بغير وسط يعلم امكان الانقلاب بوسط او بوسطين بين هذه الانقلابات والدال على ان الهيولى

مشتركة قال واما المركبات فانها تخلق من امتزاج هذه الاربعة امتزاجا مختلفة

معدة لخلق مخالفة وهي المعادن والنبات والحيوان والمزاج هي الكيفية المتوسطة

الحاصلة من تفاعل البسائط بان يصغر اجزاؤها وتختلط حتى تكسر سورة كل واحد

منها سورة الاخرى فيحدث كيفية متوسطة اقول واما المركبات فانها تخلق من امتزاج

هذه الاربعة الارض والماء والهواء والنار بامزجة مختلفة معدة لخلق مختلفة وهي المعادن

والنبات والحيوان والدليل على ان المركبات مخلوقة من امتزاج هذه الاربعة الاستقراء

والمزاج هو المعد لحصول صور المركبات من المعادن والنبات والحيوان

بيان

ان المركبات ح

بيان ذلك انه دوصورة لا يحس بها ويسمى معدنيا وذو صورة له نفس غاذية ونامية

ومولدة للمثل لا حس ولا حركة ارادية لها ويسمى نباتا وذو صورة له نفس غاذية

ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه

الصور كمالات اول فان الكمال ينقسم الى نوع وهو صورة كالانسانية وهو

اول شيء يحصل في المادة والى غير منوع وهو عرض كالضحك وهو كمال ثان

يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الاثار يصدر من

الحيواني ما يصدر من النباتي ومن النباتي ما يصدر من المعدني من غير عكس

ولكل واحد من هذه الثلاث جنس لانواع لا تنحصر بعضها فوق بعض ولكل نوع اصناف

كل نوع على اصناف ولكل صنف على الحي من احصو لها بحيث لا يشابه الثاني

من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب

الهيولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان ولا بسبب المبدأ المفارق فانه احدي

الذات متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو انما بسبب امور مختلفة والامور

المختلفة في الهيولى هي الصور الاربع النوعية للعناصر التي هي مواد المركبات

والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها

لا يزيد على اربعة فهو اذا بحسب احوالها في التركيب وما يعرض بعد التركيب من الامزجة

فان التركيب يختلف باختلاف مقادير هذه العناصر والامزجة تختلف باختلاف

التركيب ولما كان امكان انقسام العناصر غير متناه كان امكان التركيب غير

متناه فكان امكان الامزجة غير متناه وتلك الاختلافات الواقعة في الامزجة

هي اسباب معدة لخلق مختلفة وهي المعادن والنبات والحيوان اجناسها

وانواعها واصنافها واشخاصها والمزاج هي الكيفية المتشابهة المتوسطة الحاصلة

من تفاعل البسائط بعضها في بعض بان يصغر اجزاؤها وتختلط فيسمى كيفياتها

المتضادة المنبعثة عن قواها بان ينفعل كل منها في مادة الاخرى حتى تكسر

سورة كل منها سورة الاخرى فيستحيل كيفياتها فيحدث منها كيفية متشابهة

في الكل متوسطة ما ولم تفسد صور البسائط والعناصر اذا امتزجت وتفاعلت

فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها في الاخر من حيث ينفعل عنه لان فعل كل منها

و يكون الصور اذا لم تبطلن ... الصور الصور انها مختلطة العناصر لانها يستحيل ان تتصف بالاسطقسات حتى الصواب الى الاسطقسات ايضا لانه مع التعاقب تعاقب وتغيير ... التعادل والتشبيه ع وتولد الثالث ثقة او عن ... ولا بل ان تقصر الاسطقسات تتصدر والصور الكل الارادية ع ما ذكرنا ح

ان كان مع انفعاله لزم ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى آخر غالبا مغلوبا معا وان
كان فعله في الآخر متقدما على انفعاله لزم ان يصير الآخر المغلوب غالبا عليه او كان
بعد انفعاله عنه يلزم ان يكون غالبا بعد ما كان مغلوبا فاذا لابد وان يكون فعل كل منهما
في الآخر من جهة غير جهة انفعاله ولا يجوز ان يكون من حيث المادة فاعلا لان المادة
من حيث هي مادة قابلة والقابل من حيث هو قابل لا يكون فاعلا ولا يجوز ان يكون الفاعل
هو الصورة والمنفعل هي الكيفية لان الصورة اما ان تكسر بواسطة الكيفية فيلزم
ان يكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا والشيء في حالة واحدة لا يكون غالبا
مغلوبا كاسرا منكسرا لان مجموع الصورة والكيفية يكون كاسرا والمجموع ايضا
يكون منكسرا والحق ان الفاعل هو الكيفية والمنفعل المادة وذلك لحصول الكيفية المتوسطة
من الحارة والباردة اذا امتزجا من غير حصول صورتين بينهما والا يلزم محال وقوله
المتشابهة اي يكون تلك الكيفية متشابهة في جميع اجزاء العناصر وقوله المتوسطة اي
الكيفية المتشابهة متوسطة بين كيفيات العناصر **قال** الرابع في حدوثها الاجسام
محدثة بذواتها وصفاتها وقال ارسطو الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة سوى
الاوضاع والعناصر بموادها وصورها الجسمية بنوعها وصورها النوعية بجنسها وقال
من قبله الكل قديمة بذواتها محدثة بصورها وصفاتها واختلفوا في تلك الذات فقيل
كان الاصل جوهرة فنظر الباري تعالى اليها بنظر الهيبة فذابت وصارت ماء
ثم حصل الارض منها بالتكثيف والنار والهواء بالتلطيف والسماء من دخان النار
وقيل كان ارضا فحصل الباقي منها بالتلطيف وقيل كان هواء وقيل كان نارا فتكونت
الباقي بالتكثيف والسماء من الدخان وقيل كان اجزاء صغارا من كل جنس متفرقة
متحركة فمهما اجتمع منها اجزاء متماثلة التأمت والتفت فصارت جسما وقيل كان
كان نفسا وهيولى تعشقت النفس لتعلقت بها وصار تعلقها سببا لحدوث اجسام العالم
وقيل كانت حبات فصارت ذرات واوضاع وتكونت نقاط ثم ائتلفت فصارت اجساما
وتوقف جالينوس في الكل **اقول** المبحث الرابع في حدوث الاجسام اختلف اهل العالم
في حدوث الاجسام والوجوه المحتملة بحسب العقل اربعة لانه اما ان يكون محدث الذات
والصفات او قديم الذات والصفات او قديم الذات محدث الصفات او محدث الذات

عليها

قديم

قديم الصفات وهذا الاحتمال الرابع مما لم يقل به عاقل واما الاحتمالات الثلث
فقد قال بكل منها قوم فقد قال به المسلمون والنصارى واليهود والمجوس فانهم قالوا
الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها واما الثاني فهو قول ارسطاطاليس وثاوفرسطس و
ثامسطيوس وبرقلس ومن المتأخرين ابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا فانهم قالوا الافلاك
قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كالمقدار والشكل وما يجري مجراها من الامور اللازمة
سوى الحركات والاوضاع فان كل واحد منها حادث ومسبوق بآخر لا الى اول والعناصر قديمة
بموادها بجنسها بصورها الجسمية بنوعها وصورها النوعية قديمة بجنسها الا ان كل فرد منها
صورة مسبوقة بصورة اخرى لا الى اول لها واما الثالث فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس
كثاليس وانكساغورس وفيثاغورس وسقراط وقول جميع الثنوية كالمانوية والديصانية والمرقيونية
والماهانية فانهم قالوا الاجسام كلها قديمة بذواتها محدثة بصورها الجسمية والنوعية وصفاتها
ثم هؤلاء اختلفوا في تلك الذات فافترقوا فرقتين الاولى زعموا ان تلك المادة جسم ثم زعم
ثاليس انه الماء لانه قابل لكل الصور ثم حصل الارض منها بالتكثيف والانجماد والنار والهواء
بالتلطيف فان الماء اذا لطف صار هواء وتكونت النار من صفوة الهواء والسماء تكونت من دخان
النار ويقال ان ثاليس اخذه من التوراة لانه جاء في السفر الاول منها ان الله خلق جوهرا
فنظر اليه نظر الهيبة فذابت اجزاؤه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السموات
وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ثم ارساها بالجبال ونقل عن صاحب الملل والنحل عن ثاليس
الملطي انه قال ان المبدأ الاول ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعدومات
كلها فانبعث من كل صورة موجود في العالم على المثال في العنصر الاول فمحل الصور ومنبع
الموجودات هو ذات العنصر فما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا وفي
ذات العنصر صورة ومثال عنه قال وبصور العالم الا صور المعدومات في ذات المبدأ
الاول لان هي في مبدعه وهو تعالى لم يزل يوجد اشياء لا يوصف الا بوصف ما مبدعه ثم قال
ومن العجب انه نقل عنه ان المبدع الاول هو الماء منه ابدع الجواهر كلها من السماء و
الارض وما بينهما وذكر ان من جموده تكونت الارض ومن انحلاله تكونت الهواء ومن
صفوة الهواء تكونت النار ومن الدخان والابخرة تكونت السماء ومن الاشتعال
الحاصل من الاثير تكونت الكواكب فدارت حول المركز دوران المسبب على سببه

باخره

[illegible]

اي صاحب الملل

من الشعلة

بالشوق الحاصل فيها اليها قال وكان ثاليس الملطي انما تلقى المذهب من المشكاة النبوية
يعني ما نقل عن التوراة وقال آخرون كان الاصل ارضا فحصل الماء من الارض بالتلطيف
وزعم انكسيمانس انه الهواء ويكون من لطافته النار ومن كثافته الارض والماء وزعم
ابرقليطس انه النار وتكون الاشياء عنها بالتكاثف والسخافة من الانحلال وقال آخرون
انه البخار ويكون الهواء والنار عنه بالتلطيف والارض بالتكثيف وعن انكساغورس انه
الخليط الذي لا نهاية له وهو اجسام غير متناهية من كل جنس اجزاء صغار فكل فيه
اجزاء على طبيعة الخبز واجزاء على طبيعة اللحم وتلك الاجزاء تفرقت متحركة فمهما اجتمع
من تلك الاجزاء اجزاء كثيرة متشابهة التامت وصارت جسما وهذا القائل بنى على هذا
المذهب انكار المزاج والاستحالة وقال بالكمون والبروز وزعم بعض هؤلاء ان
ذلك الخليط كان ساكنا في الازل ثم ان الله تعالى حركه فتكون منه هذا العالم وزعم
ديمقراطيس ان اصل العالم اجزاء كثيرة كروية الشكل قابلة للقسمة الوهمية دون الانفكاكية
متحركة لذواتها حركة دائمة ثم اتفق ان تلك الاجزاء تلاقت على وجه خاص
فحصل من تلاقيها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل فحدثت السموات والعناصر
ثم حدث من الحركات السماوية امتزاجات هذه العناصر ومنها هذه المركبات وزعمت
الثنوية ان اصل العالم النور والظلمة الفرقة الثانية الذين قالوا اصل العالم ليس بجسم هم
فريقان الفرقة الاولى الحرنانية وهم الذين اثبتوا القدماء الخمسة الباري والنفس
والهيولى والدهر والخلاء فقالوا الباري تعالى تام العلم والحكمة لا يعرض له سهو و
لا غفلة وتفيض منه العقل كفيض النور عن القرص وهو تعالى يعلم الاشياء علما تاما واما
النفس فانه يفيض عنه الحياة فيض النور عن الشمس لكنها جاهلة لا تعلم الاشياء ما لم
تمارسها وكان الباري تعالى عالما بان النفس تميل الى التعلق بالهيولى وتعشقها
وتطلب اللذة الجسمية وتكره مفارقة الاجسام وتنسى نفسها ولما كان من شان
الباري تعالى الحكمة التامة عمد الى الهيولى بعد تعلق النفس بها فركبها ضروبا من
التراكيب مثل السموات والعناصر وركب اجسام الحيوانات على الوجه الاكمل والذي
بقي فيها من الفساد فذلك لا يمكن ازالته ثم ان الله تعالى افاض على النفس عقلا وادراكا
وصار ذلك سببا لتذكرها عالمها وسببا لعلمها بانها ما دامت في العالم الهيولاني لم تنفك
عن

عن الالام واذا عرفت النفس ذلك وعرفت انها في عالمها اللذات الخالية عن الالام
اشتاقت الى ذلك العالم وعرجت بعد المفارقة وبقيت هناك ابد الآباد في نهاية البهجة
والسعادة والفرقة الثانية اصحاب فيثاغورس وهم الذين قالوا المبادي هي الاعداد
المتولدة عن الوحدات قالوا لان قوام المركبات بالبسائط وهي امور يكون كل منها واحد
في نفسه ثم تلك الامور اما ان تكون لها ماهيات وراء كونها وحدات او لا يكون فان
كان الاول كانت مركبة لان هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة وكلامنا ليس في
المركبات بل في مباديها وان كان الثاني كان مجرد وحدات وهي لا بد وان تكون مستقلة
بانفسها والا لكانت مفتقرة الى الغير فيكون ذلك الغير اقدم منها وكلامنا في المبادي المطلقة
هذا خلف فاذن الوحدات امور قائمة بانفسها فان عرض لها الوضع الموضوع صارت نقطة
فان اجتمعت نقطتان حصل الخط وان اجتمع خطان حصل السطح فان اجتمع
سطحان حصل الجسم فظهر ان مبادي الاجسام الوحدات وتوقف جالينوس في الكل
قال في وجوه الاول انه لو كانت الاجسام في الازل لكانت ساكنة او متحركة والحركة
المسبوقة بالغير المنافية للازل والساكن في الازل لا يتحرك ابدا لان سكونه ان كان
لذاته امتنع ابطاله وان كان لغيره فذلك الغير لا بد وان يكون موجبا والا لم يكن فعله قديما
واجبا لذاته او منتهيا اليه دفعا للتسلسل واللازم ح يلزم من دوامه دوامه فلا يزول
ابدا فالاجسام لو كانت في الازل لم يتحرك ابدا واللازم باطل فالملزوم مثله
قيل لو امتنع وجوده ازلا لامتنع مطلقا لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكنا قلنا
الممتنع ازلا ليس الممتنع لذاته كالحوادث اليومية قيل المجرد لا مكان له فلا يكون
متحركا ولا ساكنا قلنا كل علم فلا تنفك اجرامه وضعه ومماسته كما في جوفه فان بقي
الوضع والمماسة المعينان له فساكن والا فمتحرك قيل الازل ينافي حركة معينة
لا حركة ما الى اول قلنا ان الحركة من حيث هي لما سبق قيل لم لا يجوز ان يكون
السكون مشروطا بعدم حادث فيزول بحدوثه قلنا فينافي حدوثه وجود السكون
المتوقف على عدمه ويلزم الدور وقد قلنا على ايجاد معنى قديم ويقطع بوجوده
فانتقض ما ذكرتم قلنا المستطيع التعلق وهو ليس امرا وجوديا اعلم ان الشرع
من تقرير المذهب يسرع في افادة الحجة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها

وذكر وجوها الاول هو الذي اورده الامام في تصانيفه تقريره ان الاجسام
محدثة لانها لو كانت في الازل لكانت ساكنة واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة
انها لو لم تكن ساكنة لكانت متحركة ضرورة انحصار الجسم في انه متحرك او ساكن وذلك لان
الجسم ان كان مستقرا في مكان واحد اكثر من آن واحد فهو الساكن وان لم يستقر فيه
فهو المتحرك فاذا لم تكن الاجسام ساكنة في الازل كانت متحركة في الازل لكن يمتنع ان
تكون متحركة في الازل اذ الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازلية لان ماهية الحركة
حصول امر بعد فناء غيره وحصول امر بعد فناء غيره يقتضي المسبوقية بالغير
فماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير والازل ماهيته تقتضي اللامسبوقية بالغير فبين
المسبوقية بالغير التي هي لازم الحركة واللامسبوقية بالغير التي هي لازم الازل
منافاة ومنافاة اللازمين ملزوم لمنافاة الملزومين فبين الحركة والازل منافاة
فيمتنع ان تكون الاجسام متحركة في الازل لامتناع الجمع بين المتنافيين واذا امتنع
ان تكون الاجسام متحركة في الازل تعين ان تكون ساكنة في الازل لضرورة الحصر
اما بيان بطلان اللازم فلان الاجسام لو كانت ساكنة في الازل لم تتحرك ابدا واللازم
ظاهر الفساد فانا نشاهد الحركة في الاجسام الفلكية والعنصرية ح ولا اجسام الا
هذين عند الخصم ومن اراد تعميم الادلة فلا بد من بيان عدم الاجسام اما
الملازمة فلان الساكن في الازل ان كان سكونه لذاته امتنع انتفاؤه فلا يتحرك ابدا
وان لم يكن سكونه لذاته يكون لغيره وذلك الغير الذي يكون علة للسكون لا بد وان
يكون موجبا بذاته والا فلو لم يكن ذلك الغير موجبا لكان مختارا بالضرورة لا جائز
ان يكون مختارا لانه لو كان مختارا لم يكن معلوله قديما لان اثر المختار محدث لامتناع
ايجاد الموجود والحادث لا يكون قديما فثبت ان سكون الاجسام في الازل اذا لم
يكن لذاته لكان لموجب لا بد ان يكون الموجب واجبا او منتهيا الى الواجب
لانه لو لم يكن الموجب واجبا او منتهيا الى الواجب لزم التسلسل او الدور وهما
محالان فتعين ان يكون واجبا او منتهيا الى الواجب ح يلزم دوام السكون
بدوام موجبه الذي هو الواجب او ما هو منتهيه الى الواجب فلا يزال السكون ابدا
فالاجسام لو كانت في الازل لم تتحرك ابدا واللازم باطل فالملزوم مثله ولما

ثبت امتناع الجسم متحركا او ساكنا في الازل ثبت ان الجسم يمتنع ان يكون في الازل قلت لو
امتنع وجود الجسم في الازل لامتنع وجوده مطلقا لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكنا
لان ما بالذات يستحيل زواله والانقلاب ان يصير الممتنع لذاته واجبا والممكن لذاته واجبا
او ممتنعا وتجويزه يفضي الى انسداد باب اثبات الصانع ثم من لا يمتنع وجود الجسم
مطلقا فلم يمتنع وجود الجسم في الازل قلنا الممتنع ازلا ليس الممتنع لذاته بل الممتنع
ازلا هو الممتنع لامر غير ذاته كالحادث اليومي فانه ممتنع في الازل ولا يكون ممتنعا
لذاته فلا يلزم من امتناع وجود الجسم في الازل امتناعه مطلقا فان قيل لا نسلم ان الجسم لو لم
يكن متحركا في الازل لكان ساكنا في الازل فان الجسم المحدد للجهات لا مكان له
فلا يكون متحركا ولا ساكنا بيان ذلك ان الحركة هو انتقال من مكان الى مكان و
السكون هو الاستقرار في المكان الواحد فالحركة والسكون فرع الحصول في المكان
فيستحيل وصف المحدد للجهات بكونه متحركا او بكونه ساكنا قلنا لا نسلم وجود المحدد
للجهات لكن سلم وجوده فلا نسلم انه لا مكان له فان المكان هو البعد الموهوم
الذي مر ذكره وللمحدد مكان بهذا المعنى ولئن سلمنا ان المحدد لا مكان له فلا نسلم
انه ليس له وضع ومماسة لما في جوفه فلا يخلو اما ان بقي الوضع والمماسة المعينان له
او لم يبقيا فان بقي الوضع والمماسة المعينان له فهو ساكن والا اي وان لم يبق الوضع
والمماسة المعينان له فهو متحرك فانا نعني بالسكون بقاء الوضع والمماسة المعينين
وبالحركة ان لا يبقى الوضع والمماسة المعينان له وعلى هذا لا يتوقف كون المحدد ساكنا
او متحركا على حصوله في المكان فان قيل لا نسلم انه يمتنع ان يكون الجسم في الازل متحركا
قولكم الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازل قلنا الازل ينافي حركة معينة
ولا ينافي حركات لا الى اول قال المصنف ان ماهية الحركة من حيث هي منافية
للازل لان الحركة ماهيتها بحسب نفسها مركبة من امر تقضي ومن امر حصل فاذا
ماهيتها تقتضي المسبوقية بالغير وماهية الازل منافية بهذا المعنى فالجمع بينهما محال
ولقائل ان يقول يمنع ان يقال ماهية الازل حتى يتبين كونه منافيا للحركة وقد فسر
بعض المتكلمين الازل بنفي الاولية وفسر بعضهم باستمرار وجود في ازمنة مقدرة
غير متناهية في جانب الماضي ولا يمكن ان لا يكون واحد من الحركات ازلية على

اى تفسير بعشره الاول اما نوع الحركة فلا تكون مما فيه للازل قوله ماهية الحركة
بحسب نوعها مركبة من امر تنقضي ومن امر حصل قلنا لا نسلم ان ماهية الحركة مركبة من امر تنقضى
ومن امر حصل فان نوع الحركة باق مع الامر الذي تنقضى ومع الامر الذي حصل
فلو كان الحركة بحسب النوع مركبة من امر تنقضي ومن امر حصل لم يحصل الحركة مع الامر المنقضي
ومع الامر الحاصل ماهية الحركة يمكن ان توصف بالدوام واشخاصها لا يمكن فالتركيب من امر
تنقضى ومن امر حصل يرجع الى اشخاصها لا الى انواعها فان نوعها لا اول له لا الاول قال
ان الجسم لو كان ساكنا في الازل لم يتحرك اصلا قوله لان سكونه ان كان لذاته امتنع الانتقال
وان كان لغيره لابد ان يكون موجبا او منتهيا الى الواجب فيلزم دوام السكون لدوامه
قلنا لم لا يجوز ان يكون السكون مشروطا بعدم حادث يزول السكون بحدوث الحادث
قلنا ينافي حدوث الحادث وجود السكون لان منتفى الشرط ينافى وجود المشروط
فيتوقف حدوث الحادث على عدم السكون وعدم السكون يتوقف على وجود الحادث
فيلزم الدور قلنا لا نسلم ان الازلي لا يعدم فان القادر على ايجاد معين قديم ويتعلق
بوجوده ذلك المعين فان الله تعالى قادر على ايجاد العالم فيعدم ان وجد مما تعلق قدرته الازلية
لا ان ايجاد الموجود محال فقد عدم ذلك التعلق الازلي بما تقرر من الدليل على ان
السكون اذا كان ازليا لا يعدم قلنا الموجب في الازل القدرة وهي باقية ازلا وابدا
والمنقطع تعلق القدرة وتعلق القدرة ليس امرا وجوديا قال الثاني الاجسام ممكنة
لانها مركبة ومتعددة فلها سبب وذلك السبب لا يكون موجبا والا لزم دوام جميع ما يصدر
عنه بوسط او بغير وسط بدوام ذاته وهو محال فيكون مختارا وكل ما له سبب مختار
فهو محدث لا يقال لم لا يجوز ان يوجد الموجب جسما متحركا على سبيل الدوام لكن
تحركه شرط لهذه الحوادث والتغيرات لان وجود هذه الحوادث ان توقف على وجود
حركة وتلك على اخرى لزم اجتماع الحركات التي لا نهاية لها المترتبة وضعا وطبعا
وهو محال وان توقف على عدمها بعد وجودها كان الموجب مع عدم تلك الحركة
علة تامة مستلزمة لوجود هذا الحادث فيلزم من دوامه دوامه اقول الوجه الثاني
من الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها هو ان الاجسام ممكنة
بوجهين احدهما ان الاجسام ممكنة لوجهين احدهما ان الاجسام مركبة و

كل

من

وكل مركب ممكن اما الصغرى فلانها مركبة من الهيولى والصورة واما من الجواهر الفردة واما
الكبرى فلان كل مركب مفتقر الى اجزائه التي هي غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن وثانيهما
ان الاجسام متعددة لان كل جسم يوجد جسم آخر من نوعه كالعنصريات
او من جنسه كالفلكيات وكل متعدد ممكن لان تعدد الجسم يستلزم اختلافها ولا يكون
اختلافها لذاتها والا لم يكن اختلافها بعلل اخرى عرضت فيكون ممكنة فثبت ان الاجسام
ممكنة وكل ممكن له سبب فالاجسام لها سبب وذلك السبب لا يكون موجبا لان سبب الاجسام
لو كان موجبا لزم دوام جميع ما يصدر بوسط او بغير وسط بسبب دوام ذاته وهو محال
اما انه لو كان موجبا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط فلان ذلك
السبب الموجب اما حادث او قديم فان كان حادثا يلزم حدوث الاجسام وهو
المطلوب وان كان قديما يلزم من دوامه دوام معلوله الذي هو بلا وسط ومن دوام
معلوله الذي هو بلا وسط دوام معلوله الذي هو بوسط وهلم جرا لوجوب دوام المعلول
بدوام علته واما انه محال فلان كثيرا من الموجودات حادث غير دائم فثبت ان سبب
الاجسام لا يكون موجبا فتعين ان يكون سبب الاجسام مختارا وكل ما له سبب مختار فهو
محدث لما عرفت ان الفعل المختار يمتنع ان يكون قديما لا يقال لم لا يجوز ان يكون السبب الموجب يوجد
جسما متحركا على سبيل الدوام ويكون حركته شرطا لهذه الحوادث والتغيرات فلا يلزم دوام
جميع ما يصدر عنه بوسط فان بعض ما يصدر عنه بوسط يكون حادثا غير دائم بدوامه
لانه شرط وجود الحركة المنقضية المتجددة التي لا دوام لها لانا نقول وجود هذه
الحوادث ان توقف على وجود حركة وتلك الحركة على وجود حركة اخرى وهلم
جرا الى غير نهاية لزم اجتماع الحركات التي لا نهاية لها المترتبة وضعا وطبعا في الوجود
معا وهو محال وان توقف وجود هذه الحوادث على عدم حركة بعد وجودها كان الموجب
مع عدم تلك الحركة علة تامة مستلزمة لوجود هذا الحادث فيلزم من دوام الموجب مع عدم
تلك الحركة بعد وجودها دوام هذا الحادث ولقائل ان يقول تحرك الجسم دائما يقتضي
تلاحق اشخاص الحركة متعاقبة لا اول لها وكل سابق منها معد للاحق ولا يلزم اجتماع الحركات
في الوجود معا بل يقتضي وجود الحركات المتعاقبة على سبيل التعاقب وتلك الحركات
المتعاقبة علل معدة لوجود الحادث والعلل المعدة لا يتوقف بقاء المعلول عليها

يبقى بعض الحوادث بعد عدم بعض وبعضها يوجد بقاؤها على معلوله فينتفي بانتفائه فبعده
قال الثالث الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكلما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
والاول بين والثاني مبرهن في الباب الاول من الكتاب الثاني اقول الوجه الثالث من
الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة لو اثباتا وصفا تماهر الحجة التي اعتمد عليها جمهور
المتكلمين وصورتها ان كل جسم لا يخلو عن الحوادث وكلما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهي
مشتملة على اربع دعاوى اثبات الحوادث وامتناع خلو الجسم عنها ووجوب سبق العدم
على ما يمتنع ان يتكرر على حد الا بسبق عليه العدم وصغرى القياس مشتملة على دعوتين من
الدعاوى الاربع وهما الاولى والثانية وكبراه مشتملة على الاخريين قال المصنف الاول بين
اي الصغرى بينة فان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون والاوضاع حادثة و
الاجسام لا تخلو عنها لوله والثاني مبرهن اي الكبرى مبرهنة في البحث الرابع من الفصل
الثاني من الباب الاول من الكتاب الثاني قال احتج المخالف بوجوه الاول ان الاجسام لو كانت
محدثة لكان تخصيص احداثها بالوقت المعين بلا مخصص وهو محال الثاني ان كل حادث فله مادة
فالمادة قديمة دفعا للتسلسل وهي لا تخلو عن الصورة فالصورة ايضا قديمة فالجسم قديم
الثالث الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا تتحقق الا بالزمان فيكون قبل وجوده
زمان هذا خلف وهو مقدار الحركة القائمة بالجسم فيكون الجسم قديما والجواب عن الاول
بان المخصص هو الارادة وعن الثاني وعن الثالث بان مقدماتها غير مسلمة ولا مبرهنة و
اعلم ان صحة الفناء عليها متفرعة على حدوثها والكرامية وان اعترفوا بحدوثها قالوا بامتناع الابدية
او لو عدمت بعد وجودها فاما ان يكون بانعدام فاعل او بطريان ضد او زوال شرط والكل
محال وقد سبق الكلام فيه تقريرا وجوابا اقول احتج المخالف اي القائلون بان الاجسام قديمة
بانها لو كانت محدثة لكان تخصيص احداثها بالوقت المعين بلا مخصص واللازم محال فالملزوم
مثله بيان الملازمة ان الاجسام لو كانت محدثة لكان لها مؤثر بلا خلاف وذلك المؤثر اما ان يكون
قديما او محدثا والثاني لا يخلو اما ان ينتهي الى مؤثر قديم او لا والثاني محال والا يلزم الدور
او التسلسل وكلاهما محال فتعين ان يكون لها مؤثر قديم او محدث ينتهي الى مؤثر قديم
وعلى التقديرين لا بد من مؤثر قديم فذلك المؤثر القديم لا يخلو اما ان يكون جميع ما لا بد منه في
كونه مؤثرا في اثاره حاصلا في الازل او لا فان كان الثاني فهو موقوف على حادث له

مؤثر

لا نسلم انه موقوف على حادث [illegible]

مؤثر فينتقل الكلام اليه فحصول لا يخلو اما ان ينتهي الى مؤثر قديم او لا فان كان الثاني
يلزم الدور او التسلسل المحالان وان كان الاول فما ننقل الكلام في المؤثر الحادث اما
ان يتوقف على شرط حادث او لا فان كان الثاني يلزم قدمه وان كان الاول ينتقل
الكلام اليه ويلزم التقدم او التسلسل في حوادث لا الى اول وهو محال وان كان
الاول فلا يخلو اما ان يجب مع حصوله حصول اثاره او لا فان كان الاول يلزم
قدم اثاره فيلزم قدم الاجسام هذا خلف هو المدعى وان كان الثاني لا يجب وكان وجوده
مع تلك الاثار جائزا فلنفرض وقوعه مع مجموع الامور المعتبرة في المؤثرية تارة مع
وجود تلك الاثار وتارة مع عدمها فاختصاص وقت الوجود بالوجود دون
وقت اخر اما ان يتوقف على اختصاصه بامر ما لاجله كان هو اولى بالوجود وكان
الاثر يكون ذلك المخصص معتبرا في المؤثرية وهو يقتضي ما كان قبل ذلك فاذا كان كل
ما لا بد منه في المؤثرية ما كان حاصلا في الازل المفروض كلامه هذا خلف او لم يتوقف
اختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت اخر على اختصاصه بامر ما
لاجله كان هو اولى بوجود ذلك الاثر فكان تخصيص احداث ذلك الوقت المعين
تخصيصا بلا مخصص الثاني ان الاجسام لو كانت حادثة لكانت لها مادة لان الاجسام
لو كانت حادثة لكانت قبل حدوثها ممكنة الوجود والامكان يستدعي محلا ثابتا لا ثابت
دون ذلك المحل لا يكون نفس الاجسام ولا امرا مباينا لها بل مقارنا لها وهو المادة والمادة
قديمة لان المادة لو كانت حادثة لكانت حادثة لها مادة فللمادة مادة اخرى
ويلزم التسلسل فثبت ان المادة قديمة والمادة لا تخلو عن الصورة فالصورة ايضا
قديمة فالجسم قديم الثالث الزمان قديم لانه لو كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده
قبلية لا تتحقق الا بالزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان هذا خلف والزمان مقدار
الحركة فتكون الحركة ايضا قديمة والحركة قائمة بالجسم فيكون الجسم قديما والجواب عن الاول
بان المخصص تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت فان قيل تعلق الارادة
الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت يفتقر الى مرجح اخر فانه يمكن تعلق الارادة
بايجاده في غير ذلك الوقت لانه لو لم يمكن تعلق ارادة الله تعالى بايجاده في غير ذلك
الوقت لكان الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار والكلام فيه كالكلام في الاول

عدم م

حاصلا م

يلزم التسلسل واجيب بان تعلق الارادة انه تعالى بالحادث في ذلك الوقت واجب فيستغني عن
المرجح قوله لو كان واجبا لكان انه موجبا بالذات قلنا لا نم انه لو كان تعلق الارادة واجبا
يلزم ان يكون انه تعالى موجبا بالذات وانما يلزم ذلك لو كان واجبا بذاته تعالى اما اذا كان
واجبا بالارادة فلا قوله فان قيل تخصيص الاحداث بالوقت المعين يستدعي امتيازه ذلك الوقت
عن سائر الاوقات وهذا يستدعي كون الاوقات موجودة قبل وجود الحادث واجيب بان الاوقات
التي يطلب فيها الترجيح معدومة ولا تمايز فيها الا في الوهم وانما يتلقى وجود الزمان مع
اول وجود العالم والمتكلم يمنع ازلية سائر الموجودات قبل اقتضاء وجود الزمان ازلا
واجيب عن الثاني والثالث بان مقدمات الوجهين غير مسلمة لما مر وقد سبق
الاشارة الى فساد جميع مقدمات الوهميين واعلم ان صحة الفناء على الاجسام متفرعة
على حدوثها فان ثبت حدوثها ثبت صحة فنائها والا فلا والكرامية اذا اعترفوا بحدوث الاجسام
قالوا بابديتها اذ لو عدمت الاجسام بعد وجودها فعدمها بعد وجودها اما ان يكون
باعدام فاعل يعدمه او بطريان ضد او زوال شرط والكل باطل فالقول بعدم العالم بعد
وجوده محال وقد سبق الكلام وتقريرا وجوابا ولا باس باعادته فنقول انه لا يجوز ان يعدم
بالاعدام لان الاعدام ان كان امرا وجوديا لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم والا كان
الوجود عين العدم بل غايته انه يستتبع عدم الجوهر فيكون ذلك اعداما بالضد فيكون
هو الامر الثاني لا الاول وان لم يكن وجوديا كان عدما محضا فيمتنع استناده الى المؤثر لانه
لا فرق في العقل بين ان يقال لم يفعل البتة وبين ان يقال فعل العدم والا يكون احد العدمين
في الحال الثاني يكون لكل واحد من العدمين تعين ثبوت فيكون العدم ثبوتيا هذا خلف
وانما قلنا انه لا يجوز ان يعدم بحدوث الضد لوجهين احدهما ان حدوث الضد يتوقف على
انتفاء الضد الاخر فلو كان انتفاء الضد الاخر معللا بحدوث هذا الضد لزم الدور وهو محال
وثانيهما ان التضاد حاصل من الجانبين فليس انتفاء احدهما بالاخر اولى من العكس فاما ان
ينتفي كل واحد منهما بالاخر وهو محال لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الاخر
والمؤثر حاصل مع الاثر فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان معا فيكونان موجودين
معدومين معا وهو محال او لا ينتفي واحد منهما بالاخر فيلزم اجتماع الضدين وانما قلنا
انه لا يجوز ان يكون لزوال الشرط لان ذلك الشرط لا يكون الا عرضا فيكون الجوهر محتاجا
الى العرض

الى العرض وكان ذلك العرض محتاجا الى الجوهر فيلزم الدور وهو محال واجيب بانه لم لا يجوز
ان يعدم باعدام الفاعل قوله الاعدام اما ان يكون امرا وجوديا او لا يكون قلنا هذا
يقتضي ان لا يعدم الشيء البتة لانه يقال اذا عدم الشيء فهل تجدد امر ام لم يتجدد فان لم يتجدد
امر فهو لم يعدم وان تجدد فالمتجدد عدم او وجود لا جائز ان يكون عدما لانه
لا فرق بين ان يقال لم يتجدد وبين ان يقال تجدد العدم والا فاحد العدمين يخالف
الاخر وهو محال وان كان وجوديا كان ذلك حادثا الوجود اخر لا عدما للموجود
الاول سلمنا صحة هذا التقسيم لكن لم لا يجوز ان يفنى بحدوث الضد قوله في الوجه الاول حدوث
الحادث يتوقف على عدم الباقي قلنا لا نم فان عدم الباقي معلول الحادث والعلة
وان امتنع انفكاكها عن المعلول لكن لا حاجة لها الى المعلول قوله في الوجه الثاني المضادة
مشتركة بين الجانبين قلنا لم لا يجوز ان يكون للحادث اقوى بحدوثه وان كنا لا نعرف لمه كون
الحدوث سببا للتقوم سلمنا تمام هذا التقسيم لكن لم لا يجوز ان يعدم الجسم لانتفاء الشرط
وبيانه ان العرض لا يبقى والجوهر يمتنع خلوه عنه فاذا لم يخلق الله تعالى العرض انتفى
الجوهر قوله انه يلزم الدور قلنا لا نم لم لا يجوز ان يقال الجوهر والعرض متلازمان وان لم يكن
احدهما محتاجا الى الاخر كما في المتضايفين معلولي علة واحدة فاذا لم يوجد احد المتلازمين
عدم الاخر هذا ما قاله الامام في المحصل قال صاحب تلخيص المحصل انه مذهب الكرامية
ان العالم محدث ويمتنع الفناء واليه ذهب الجاحظ وقالت الاشعرية وابو علي الجبائي
يجوز فناء العالم عقلا وقال ابو هاشم انما يعرف ذلك بالسمع ثم ان الاشعرية قالوا انه
يفنى بان الله تعالى لا يخلق الاعراض التي يحتاج الجوهر الى وجودها اما القاضي ابو بكر
فقال في بعض المواضع ان تلك الاعراض هي الاكوان وقال في بعض المواضع ان الفاعل
الجبار يعني بلا واسطة وعلة قال محمود الخالط وفي موضع اخر ان الجوهر يحتاج
الى اي نوع من كل جنس من اجناس الاعراض فاذا لم يخلق اي نوع كان انعدم الجوهر
وقال امام الحرمين مثل ذلك وقال بعضهم اذا لم يخلق البقاء وهو عرض انعدم الجوهر
وبه قال الكعبي وقال ابو الهذيل كما انه قال كن فكان ثم قال افن فيفنى وقال
ابو علي وابو هاشم ان الله تعالى يخلق الفناء وهو عرض يفني جميع الاجسام وهو
لا يبقى ابو علي يقول انه يخلق لكل جوهر فناء والباقون قالوا بان فناء واحدا

يكفي لافناء الكل بعد مذاهبهم وقول الامام في الاعدام انه باطل لانه لا فرق بين ان يقال
انه يعدم البتة وبين ان يقال فعله العدم ليس بشيء لان الفرق بينهما حاصل بالبديهة النظرية
فان القول بانه لم يفعل حكم بانه يستمر على ما كان وبعدم صدور شيء عن الفاعل والقول بانه
فعل العدم حكم بتجدد العدم بعد ان لم يكن وبصدوره عن فاعله وتمايز العدمين يكون كتمايز
الى وجودين او باسباب احدهما دون الاخر قوله وجواب الوجه الثاني من ابطال الاعدام
بطريان الضد هو ان التضاد حاصل من الجانبين على السواء بتجويز كون الحادث اقوى وان كنا
لا نعرف علته ليس بجواب الجواب باثباته من كون الحادث اقوى لترجح الموجد على المنفي
واما ابطال الاعدام بسبب انتفاء الشرط وان الشرط لا يكون الا عرضا فدعوى مجردة
فان من الجائز ان يكون هناك غير العرض كما يكون الجوهر الذي هو المحل شرطا في الحال والعوارض
فيه وانما يجوز ان يكون الشرط لا جوهرا ولا عرضا بل امرا عدميا وقد مر بيان جواز
الاستقلال به وزوال ذلك الامر يقتضي انعدام المشروط وبيان الامام كون العرض
شرطا في الاعدام بان العرض لا يبقى والجوهر يمتنع الخلو عنه فينعدم بانعدامه ليس
مما يفيد مع هؤلاء الخصوم لان الكرامية لا يقولون بذلك كالمعتزلة واما الزامهم الدور بسبب
احتياج الجوهر الى العرض فباطل لان الدور يكون لو كان المحتاج اليه محتاجا الى المحتاج
فيما يحتاج اليه فيه وههنا ليس كذلك فان احتياج الجوهر الى عرض ما لا بعينه لا الى عرض
معين والعرض المعين محتاج الى جسم بعينه فلا يلزم منه الدور وجواب الامام بتجويز التلازم
من غير احتياج احدهما الى الاخر ليس بمفيد ههنا فان العرض محتاج في وجوده
الى الجسم والتلازم وان كان باحتياج كل من المتلازمين الى غير الاخر فلا كلام
من غير احتياج احدهما الى الاخر او الى ما يتعلق بالاخر ليس بمعقول فان ذلك
يكون مصاحبة اتفاقية مع انه يمتنع انتفاء الاتفاق بالمتضايفين على الوجه
المشهور غير صحيح فان اضافة كل واحد منهما محتاجة في الوجود الى ذات الاخر لا الى
اضافته وهما معلولا علة واحدة يحتاج كل واحد منهما الى علة الاخر فليس فيهما عدم الاحتياج
مطلقا من غير لزوم الدور قال الى ما هي الاجسام الابعاد الموجودة
متناهية سواء فرضت في خلاء او ملاء خلافا للهند لانا لو فرضنا خطا غير متناه
وخطا متناهيا موازيا للاول ثم اذا مال الى المسامتة فلا بد من نقطة تكون اول
المسامتة

المسامتة ويكون الخط منقطعا والا لكان المسامتة مع ما فوقها فيكون غير المتناهي متناهيا
هذا خلف واحتجوا بان كل جسم ما وراءه متميز مشار اليه حسا لان ما يلي جنوبه غير ما يلي
شماله وكل ما كان كذلك فهو موجود جسم او جسماني فيثبت ان ما وراء كل جسم جسما اخر
لا الى النهاية ومنع بان التميز محض هو ليس بثابت اقول المبحث الخامس في تناهي الاجسام
الابعاد الموجودة في الخارج متناهية سواء فرضت في خلاء او في ملاء خلافا للهند
لانا اذا فرضنا خطا غير متناه وفرضنا خطا اخر متناهيا موازيا للاول فاذا مال الخط
المتناهي من الموازاة الى المسامتة فلا بد من نقطة تكون اول نقطة المسامتة ويكون الخط الذي
فرض غير متناه منقطعا عند تلك النقطة التي فرض انها اول نقطة المسامتة لان الخط الذي فرض
انه غير متناه لو لم ينقطع عند تلك النقطة لكان وراء تلك النقطة التي فرض انها اول نقطة
المسامتة شيء من الخط فيكون اول المسامتة مع ما فوقها لان المسامتة مع الفوقانية قبل المسامتة
مع التحتانية لما فرضناه انه اول نقطة المسامتة لا يكون اول نقطة المسامتة هذا خلف فعلى
ان ينقطع الخط عند تلك النقطة فيكون الخط الذي فرضناه غير متناه متناهيا هذا خلف واحتج
الهند بان كل جسم ما وراءه متميز مشار اليه لان العقل الصريح يشهد بان الطرف الذي يلي
القطب الجنوبي غير الذي يلي القطب الشمالي وكلما كان كذلك لم يكن عدما محضا لان العدم
المحض لا خصوصية فيه ولا تحقق فكيف يحصل الامتياز فيكون موجودا واذا ثبت انه يكون
مشارا اليه اشارة حسية والحسي لا يستغني عن الجسم فيثبت ان كل ما وراء كل جسم
جسم اخر لا الى النهاية ومنع بان خارج العالم لا يتميز منه جانب عن جانب وان
الحكم بذلك التميز للوهم لا للعقل فالتمييز وهم محض ليس بثابت فان الحكم بان التميز في
الخارج كاذب فان ما لا وجود له اصلا لا امتياز فيه اصلا قال المقصد الثاني في المفارقات
وفيه مباحث الاول في اقسامها الجواهر الغائبة اما ان يكون مؤثرا في الاجسام او
مدبرا اياها او لا مؤثرا ولا مدبرا والاول هو العقول والملأ الاعلى والثاني
ينقسم الى علوية تدبر الاجرام العلوية وهي النفوس الفلكية والملائكة السماوية
وسفلية تدبر عالم العناصر وهي اما ان تكون مدبرة للبسائط وانواع الكائنات
وهم يسمون ملائكة الارض واشار اليهم صاحب الوحي صلى الله عليه وسلم وقال جاءني ملك
البحار وملك الجبال وملك الامطار وملك الارزاق واما ان تكون مدبرة للاشخاص الجزئية

وتسمى نفوسا ارضية كالنفوس الناطقة والثالث ينقسم الى خير بالذات وهم الملائكة الكروبيين
وشرير بالذات وهم الشياطين ومستعد للخير والشر وهم الجن فظاهر كلام الحكماء
ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة للابدان واكثر المتكلمين انكروا الجواهر
المجردة قالوا الملائكة والجن والشياطين اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال
مختلفة هذا ما استنبط من فوائد الانبياء والتقطته من فوائد الحكماء واحاطه العقل بها
من طريق الاستدلال لعلها من قبيل المحال كما قال الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو

اقول لما فرغ من الفصل الاول في الاجسام شرع في الفصل الثاني في المفارقات
وذكر فيه سبع مباحث الاول في اقسامها الثاني في العقول الثالث في النفوس الفلكية الرابع
في الجن والنفوس الناطقة الخامس في حدوث النفس السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن السابع
في بقاء النفس المبحث الاول في اقسام الجواهر المفارقة الجواهر المفارقة عن المادة : اي
التي ليست بجسم ولا جسماني الجواهر الغائبة عن الحواس الانسانية اما ان تكون مؤثرة في
الاجسام او مدبرة للاجسام او لا تكون مؤثرة فيها ولا مدبرة لها والاول اي الجواهر الغائبة
المؤثرة في الاجسام هي العقول السماوية والملأ الاعلى في عرف حملة الشرع والثاني
اي الجواهر الغائبة المدبرة للاجسام ينقسم الى علوية يدبر الاجرام العلوية اي الفلكية
وهي النفوس الفلكية عند الحكماء والملائكة السماوية عند اهل الشرع والى سفلية يدبر
عالم العناصر وهي اما ان تكون مدبرة للبسائط الاربعة العنصرية النار والهواء والارض
والماء وانواع الكائنات وهم يسمون ملائكة الارض والمسمى اما صاحب الوحي صلى الله عليه
وسلم وقال الحامل ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار وملك الارزاق واما ان تكون
مدبرة للاشخاص الجزئية وتسمى نفوسا ارضية كالنفوس الناطقة والثالث الجواهر الغائبة التي
لا تكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة لها تنقسم الى خير بالذات وهم الملائكة الكروبيون
عند اهل الشرع والى شرير بالذات وهم الشياطين والى مستعد للخير والشر وهم
الجن فظاهر كلام الحكماء ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة للابدان
ان كانت شريرة كانت شديدة الانجذاب الى ما يشاكلها من النفوس البشرية يتعلق
ضربا من التعلق بابدانها وتعاونها على افعال الشر وذلك الشيطان وان كانت
خيرة كان الامر بالعكس واكثر المتكلمين انكروا الجواهر المجردة كما اشير اليه في الفصل
الاول

الاول من الباب الاول من الكتاب الاول قالوا الملائكة والجن والشياطين اجسام لطيفة
قادرة على التشكل باشكال مختلفة واورد المعتزلة انكروها لانها ان كانت لطيفة وجب
ان لا تكون قوية على شيء من الافعال وانما يعتمد تراكيبها ادنى سبب وان كانت كثيفة وجب
ان نشاهدها والا لامكن ان تكون بحضرتنا جبال ولا نراها اجيب عنه بانه لم لا يجوز ان
تكون لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام ولئن سلمنا انها كثيفة لكن لم لا يجوز ان لا نراها
لان رؤية الكثيف عند الحضور غير واجب ونقل عن المعتزلة الملائكة والجن والشياطين
متحدون في النوع ومختلفون بافعالهم اما الذين لا يفعلون الا الخير فهم الملائكة واما
الذين لا يفعلون الا الشر فهم الشياطين واما الذين يفعلون تارة الخير وتارة الشر
فهم الجن ولذلك عد ابليس تارة في الملائكة وتارة في الجن قال المصنف رحمه الله
هذا التقسيم الذي ذكرته على الوجه المذكور مما استنبطته من فوائد الانبياء
والتقطته من فوائد الحكماء واحاط العقل بها من طريق الاستدلال لعلها من قبيل المحال
كما قال الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو قال الثاني في العقول قالت
الحكماء هم اعظم الملائكة واول المبدعات كما روي عن النبي عليه السلام اول
ما خلق الله تعالى العقل واقوى ما استدلوا عليه وجهان الاول ان الموجد
القريب للافلاك ليس الباري تعالى لانه واحد والواحد لا يصدر عنه المركب
ولا جسم اخر لانه ان احاط بها تقدم وجوده على وجودها المقارن لعدم الخلاء
فيكون الخلاء ممكنا وهو محال وان احاط به لزم ان يكون الخسيس علة للشريف ولان الجسم
انما يؤثر بواسطة الوضع بالنسبة اليه فلا يؤثر في الهيولى ولا في الصورة اذ ليس للهيولى وضع
قبل الصورة ولانها نفس قبل الهيولى فلا يؤثر في الجسم ولا ما يتوقف فعله على الجسم فالموجد
لها جوهر عقلي مجرد يمتنع من الارادة وهو العقل الثاني الصادر من الله تعالى اولا
ليس العرض لانه لا يتقدم على الجوهر والصادر اول علة لما عداه في الممكنات والاجسام
لانه يكون علة لغيره من الجواهر لما سبق لا الهيولى ولا الصورة ولا يتقدم احدهما على
الاخرى ولان الهيولى قابلة للصورة فلا تكون علة لها وتعين الصورة يستلزم امكان
الهيولى فلا تصدر الهيولى عنها وما لا يتوقف فعله على جسم فهو عقل وانه وجد من المبداء
الاول وجوب بالنظر اليه وامكان في ذاته فيكون لذلك سببا لعقل اخر ونفس وفلك

ويصدر من العقل الثاني على هذا الوجه عقل ثالث وفلك اخر وهكذا وهلم جرا الى
العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال المعبر عنه بالروح في قوله تعالى يوم يقوم
الروح المؤثر في عالم العناصر المفيض لارواح البشر والعلم يشبه ان يكون العقل
الاول لقوله صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله تعالى القلم فقال اكتب فقال ما اكتب
فقال القدر ما كان وما هو كائن الى الابد واللوح هو العقل الثاني ويشبه ان يكون
العرش ان يتصل به قوله صلى ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش اقول
المعنى الثاني في العقول انها الجواهر المجردة التي هي مؤثرة في الاجسام قالت
الحكماء العقول هم اعظم الملائكة واول المبدعات وهي الموجودات التي لم يسبق
وجودها عدم زماني كما روي انه عليه قال اول ما خلق الله العقل واقوى ما استدل
الحكماء به على وجود العقل بعد جهان الاول ان الافلاك ممكنة لانها مركبة وكل مركب
ممكن والموجود الممكن له موجد قريب الا الذي لا يكون بينه وبين المعلول واسطة
والموجد القريب للافلاك لا يكون البارى تعالى لانه واحد حقيقي والواحد الحقيقي لا يصدر
عنه الجسم لان الجسم مركب والواحد الحقيقي لا يصدر عنه المركب ولا يجوز ان الموجد القريب للافلاك
جسما اخر لان الجسم الاخر ان احاط بالافلاك لتقدم وجوده على وجود الافلاك
لان المحيط الذي هو علة يجب ان يكون متقدما بالوجود والوجوب على وجود
المحاط ووجوبه ووجود المحاط وعدم الخلاء في باطن المحيط متقارنان فاذا وعدم الخلاء
داخل المحيط امر متقارن اعتباره اعتبار وجود المحاط يجب لا يتصور انفكاكه عنه
فيكون عدم الخلاء الذي هو مع المحاط المتاخر عن المحيط متاخرا عن المحيط فاذا
اعتبرنا تشخص المحيط العلة كان معه المحاط المعلول امكان وجوده لان تشخص
العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول واما الوجود والوجوب
بعد وجود المحيط ووجوبه فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجود المحيط
او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحاط واجبا مع وجوب
المحيط لان عدم الخلاء داخل المحيط يقارن اعتباره اعتبار وجود الملاء المحاط لكن
قد بينا ان الملاء لا يكون واجبا مع وجوب المحيط فلا بد ان يكون عدم الخلاء داخل المحيط
الغير واجب مع وجوب المحيط فيكون عدم الخلاء ممكنا مع وجوب المحيط فيكون الخلاء
ممكنا

ممكنا مع وجوب المحيط فيكون الخلاء ممكنا لذاته وهو محال لما بين ان الخلاء ممتنع لذاته وان كان
الجسم الاخر الذي هو موجد في داخل الافلاك احاطة الافلاك به لزم كون الخسيس الضعيف
الصغير علة للشريف القوي المحكم وهو محال فان الوهم لا يذهب الى ان الاشرف والاقوى
والاعظم معلول للخسيس الضعيف الصغير ولان الجسم مطلقا لا يجوز ان يكون علة لجسم اخر
سواء كان احدهما محيطا بالاخر او لا وذلك لان الجسم انما يؤثر بما له وضع بالنسبة اليه
وذلك لان الجسم يتقوم بصورته لان الجسم انما يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان
ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يكون الجسم موجودا بالفعل الا بالصورة لان
المادة انما يكون الجسم موجودا بها بالقوة والفعل الصادر عن صورة الجسم انما يصدر عنها باعتبار
الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان له وضع خاص بالنسبة اليها
وكذلك الشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها فان الجسم انما يؤثر بصورته في ما له
وضع بالنسبة اليه فان الفاعل اذا كان مشاركا في الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما له وضع ولا الافلاك
فاعلا من غير مشاركة الوضع وما يكون علة لجسم يجب ان لا يكون علة لجزئيه اي الهيولى والصورة
او لا فلو كان الجسم علة الجسم يلزم ان يكون اولا علة لجزئيه الهيولى والصورة والاول ان الجسم
لا يؤثر في الهيولى ولا في الصورة لانه ليس للهيولى وضع قبل الصورة ولا للصورة تعين قبل الهيولى
فان الهيولى والصورة قبل الاتحاد لا وجود لهما فضلا عن ان يكون لهما وضع فلا يؤثر الجسم
في الجسم ولا يكون الموجد القريب للافلاك ما يتوقف فعله على الجسم اعني النفس والصورة
ولا الاعراض القائمة بالجسم لما ذكرنا وكذلك الهيولى لا يكون موجدا للافلاك فالموجد
للافلاك جوهر عقلي مجرد يسمى عند الارادة وهو العقل الثاني الصادر من الله تعالى
او لا يكون الا واحدا بسيطا لانه تعالى واحد من جميع الجهات فالصادر عنه اولا لا يكون الا
واحدا بسيطا ولا يجوز ان يكون ذلك الواحد البسيط هو العرض لانه لا يوجد الا
الجوهر والصادر عنه اولا علة لما عداه من الممكنات ولا يجوز ان يكون ذلك الواحد
الصادر جسما لان الصادر الاول علة لما عداه والجسم لا يكون علة لغيره من الجواهر
لما سبق ولا يجوز ان يكون الصادر الاول هيولى ولا صورة لانه لو كان الصادر
الاول احدهما لكان احدهما علة للاخر اي واسطة مطلقا للاخر واللازم
باطل والا يلزم تقدم احدهما على الاخر في التشخص والتحقق ولان الهيولى قابلة

ولو سلم ان الصادر لا يكون [illegible] لم يلزم [illegible] الجسم [illegible] ان الصادر الاول [illegible]

للصورة فلا تكون علة لما هو علة لها وتعين الصورة مستفاد من الهيولى فتكون الهيولى متقدمة
على تعين الصورة وما علية الصورة موقوفة على تعينها فلا تصدر الهيولى عن الصورة والا
يلزم ان يتقدم الصورة على الهيولى المتقدمة عليه ولا يجوز ان تكون الصادر الاول
ما يتوقف فعله على الجسم اعني النفس لان فعل النفس موقوف على الجسم فلو كان الصادر الاول
النفس لكان سابقا على الجسم في تاثيره لان الصادر الاول علة لما عداه والجوهر لا يكون سابقة
في تاثيره على الجسم اذ لا سبق للمشروط في تاثيره على ما فرض لاحقا اعني الجسم فالصادر الاول
هو العقل لان الصادر هو ممكن والممكن اما عرض او اما جوهر والجوهر اما جسم او هيولى
او صورة او نفس او عقل واذا بطل ان يكون الصادر الاول ما عدا العقل تعين ان يكون العقل
وهما ضعيفان اما الاول فلانا لا نسلم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان الخلاء ممتنعا لذاته
لكان عدم الخلاء واجبا لذاته واللازم باطل فان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي
كون ما معه اعني وجود المحاط واجبا لغيره ولقائل ان يقول ان اردتم بقولكم ان كون عدم
الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني المحاط واجبا لغيره انه ينافي كونه واجبا لغيره
الذي هو المحيط فمسلم لكن لا يلزم من هذا انتفاء الاول من المتنافيين لجواز ان يكون صدق
التنافي بانتفاء الثاني من المتنافيين وهو ان يكون المحاط واجبا بغيره الذي هو المحيط
وانتفاء هذا لا يوجب ان لا يكون المحاط واجبا بغيره لجواز ان يكون انتفاء هذا بانتفاء وجوبه
بالمحيط لا بانتفاء وجوبه بالغير فان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم وان اردتم بقولكم
ان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني المحاط واجبا بغيره انه ينافي كونه واجبا
بغيره مطلقا فلا نسلم المنافاة بينهما فان وجوب المحاط بغير المحيط لا يستلزم امكان الخلاء
اذا لم يكن المحيط علة للمحاط فان الخلاء لا يفرض بارتفاع المحاط مطلقا بل انما يفرض بارتفاع
المحاط من حيث هو محاط فلا بد ان يفرض محيط لا حشو له ليفرض الابعاد التي هي الخلاء
فان العدم المحض ليس بخلاء واذا لم يكن امكان الخلاء لازما لوجود المحاط بالغير لم يكن
امتناعه بالذات منافيا للوجوب بالغير وقولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان الخلاء ذاتا
يقتضي امتناعه بل معناه ان تصوره يقتضي امتناعه ولا يتصور الخلاء الا بان يفرض
محيط لا حشو له ليفرض الابعاد فيتصور منه الخلاء والجواب انه يجوز ان يصدر الجسم
من الله تعالى لانه فاعل مختار كما سنبين فيجوز ان يصدر عنه اكثر من واحد واما الثاني

فكذلك

فكذلك لانه لا يلزم ان يكون الصادر الاول هو العقل لانه فاعل مختار ثم قالوا العقل
وجود من المبدأ الاول زائد على ماهيته ووجوب بالنظر اليه وامكان من ذاته
ويعقل المبدأ ويعقل لذاته ففيه ست جهات ماهية وامكان ووجود ووجوب
وتعقل المبدأ وتعقل لذاته فيكون لاجل ذلك سببا لعقل آخر ونفس وفلك مشتمل على
مادة وصورة جسمية وصورة نوعية ويصدر من العقل الثاني على هذا الوجه عقل
ثالث وفلك ثان ونفس ثانية وهلم جرا الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال
المعبر عنه بالروح في قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة والعقل الفعال هو
المؤثر في العالم العنصري المفيض لارواح البشر والعلم نسبه ان يكون هو العقل الاول
لقوله صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله تعالى القلم فقال اكتب فقال ما اكتب فقال
القدر وما هو كائن الى الابد واللوح هو الخلق الثاني ونسبه ان يكون العرش
او متصلا به لقوله عليه السلام ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش قال فرع على ما كانت
العقول مجردة لم تكن حادثة ولا فاسدة وكانت منحصرة انواعها في اشخاصها
جامعة لكمالاتها بالفعل على ما سبق من مذهبهم ان مقارنة هذه الامور لا تكون الا لما له
مادة فان مذهبهم ان الحادث مادي والا فاسد بعد الوجود مادي وان كل نوع
له اشخاص كثيرة مادي وان ما لا يكون كماله حاصلا بالفعل مادي وكانت العقول
عاقلة لذواتها ولجميع الكليات غير مدركة للجزئيات كما سيأتي تقريرها في المبحث الرابع
من هذا الفصل قال الثالث في النفوس الفلكية احتجوا بان حركات الافلاك غير
طبيعية والا لكان المطلوب بها مهروبا عنه ولا قسرية لان القسر انما يكون على خلاف الطبع و
يكون على موافقة القاسر في الجهة والسرعة والبطء فهي ارادية فلها محركات مدركة
اما متخيلة واما عاقلة والاول باطل لان التخيل الصرف لا يتبع حركات دائمة باقية
على نظام واحد وكل عاقل مجرد على ما سنذكر فثبت ان المحركات للافلاك جواهر مجردة
عاقلة وتستعمل المبادي القريبة للتحريك فان الحركات الجزئية منبعثة عن ارادة
جزئية تابعة لادراكات جزئية لا تكون للمجردات بل لقوى جسمانية فايضة عنها
شبيهة بالقوى الحيوانية الفايضة عن نفوسنا على ابداننا وتسمى نفوسا جزئية
والمشهور انها عبارة عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب [illegible] المقصود

وكانت عاقلة لذواتها
ولجميع الكليات
غير مدركة للجزئيات
كما سيأتي في تقريرها
اقول هذا فرع
على وجود العقل فان كانت
العقول جواهر مجردة
لم تكن حادثة ولا فاسدة
وكانت العقول منحصرة
انواعها في اشخاصها
جامعة لكمالاتها بالفعل
على ما سبق من مذهب
الحكماء ان مقارنة هذه
الامور الاربعة اي الحدوث
والفساد بعد الوجود
وتعدد اشخاص النوع

وعدم حصول
الكمال بالفعل
لا تكون الا لما له
مادة [illegible]

ها طلب الملائم ودفع المضار ومنافي الاول عليها اقول المبحث الثالث في النفوس الفلكية احتج
الحكماء بان حركات الافلاك على ان لها نفوسا عن طبيعة لانها لو كانت طبيعية لكان المطلوب
بها مهروبا بالطبع واللازم باطل فانه يستحيل ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع بيان
الملازمة ان كل ما يتوجه اليه الحركة المستديرة يكون تركه ما توجه اليه هو المتوجه اليه
فلو كانت طبيعية يلزم ان يكون بحركة واحدة يطلب بالطبع ما يهرب عنه بالطبع ويكون طالبا لحركة
واحدة وضعا ما بالطبع في موضع هو تاركه له هارب عنه بالطبع لايقال لم لا يجوز ان يكون
المطلوب بالطبع نفس الحركة فتكون نفس الحركة دائما مطلوبة بالطبع غير هارب منه لانا نقول
الحركة ليست من الكمالات الاولية بل انما تطلب لغيرها فان المتحرك الذي هو قار الذات
لا يقصد لذاته ما لا قرار له في ذاته لان مقصد الشيء لذاته يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته
لا يمكن ان يدوم بدوام شيء له قرار فالمتحرك القار انما يقصد الحركة لا لذاتها بل لامر اخر
يحصل بها ويكون ما يقصده لذاته ذلك المتحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فالحركة ليست من
الكمالات المطلوبة لذاتها واما ان الحركة لا لذاتها بل يقصد التأدي الى الغير فيكون
المطلوب بها ذلك الغير ولا يجوز ان تكون قسرية لان القسر انما يكون على خلاف الطبع
فحيث لا طبع فلا قسر ولان القسر انما يكون على موافقة القاسر في الجهة والسرعة والبطوء و
ليس كذلك فان الفلك الاقصى المحاط بالنسبة الى المحيط وحركة المحاط مخالف لحركة
المحيط في الجهة والسرعة والبطوء ولحركات الافلاك على ان تستدل انها ارادية فان الحركة منحصرة
في الطبيعية والقسرية والارادية وقد بطل الاولان فتعين الثالث فللافلاك محركات مدركة
فاعلم ان الحركة الارادية انما تصدر عن قوة مدركة والمحركات المدركة اما متخيلة
واما عاقلة لان المدرك لها ان كان ادراكه للجزئي فهو المتخيل وان كان ادراكه للكلي
فهو العاقل والاول باطل لان الحركة الصادرة عن التخيل اي الادراك للامر الجزئي
يكون الداعي اليه اما جذب ملائم او دفع منافر فالذي يجذب الملائم هو الداعي الشهواني
والذي يدفع المنافر هو الداعي الغضبي والاغراض الجزئية الحسية لا يخرج عن هذين
ولا يجوز ان تكون لداع شهواني او غضبي لان الشهوة والغضب مختصان بالجسم
الذي ينفعل ويتغير من حال غير ملائمة الى حال ملائمة وبالعكس والافلاك لا تنخرق
ولا تنمو ولا تذبل ولا تنحل ولا تتكاثف ولا تتكون ولا تفسد وقد تبين ما سبق فلا تتغير

الاجرام

الاجرام السماوية من حال ملائمة الى حال مخالفة فلا يكون لها شهوة وغضب فلا يكون
حركتها لداع شهواني او غضبي فلا يكون غرضها امرا حسيا تخيليا فتعين ان يكون
غرضها امرا عقليا فلا تكون المحركات المدركة متخيلة فتكون عاقلة
وليست المحركات العاقلة هي المبادي القريبة للتحريك اي لا تكون المحركات العاقلة
مباشرة للتحريك لان الحركات جزئية متجددة منقضية والحركات الجزئية المتجددة
المنقضية منبعثة عن ارادات جزئية تابعة لادراكات جزئية لا تكون للعاقلة المجردة عن
المواد بل تكون لقوى جسمانية فايضة عن المحركات العاقلة المجردة على اجرام الافلاك
شبيهة بالقوى الجسمانية الحيوانية الفايضة عن نفوسنا الى ابداننا وتسمى تلك القوى الجسمانية
الفايضة على اجرام الافلاك نفوسا جزئية منطبعة في مواد الافلاك وتلك المحركات
العاقلة التي هي جواهر مجردة نفوسا مدركة للكليات عاقلة والمشهور عند الحكماء ان
الافلاك عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب لان المقصود منها طلب
الملائم ودفع المضار وهما محالان على الافلاك لانهما مختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير
من حال ملائمة الى حال غير ملائمة وقد عرفت ان الفلكيات لا تنفعل ولا تتغير من حال ملائمة
الى حال غير ملائمة قال المبحث الرابع في تجرد النفوس الناطقة وهو مذهب الحكماء وحجة الاسلام
مما يدل عليه العقل والنقل اما العقل فمن وجوه الاول ان العلم بالله تعالى وبسائر البسائط
لا ينقسم والا لانقسم لم يكن علما به لكان مساويا للكل وهو محال والا لم يكن فالمجموع ان
لم يساويه زايدا الا كذلك وان ساواه فيعود الكلام عليه فيتسلسل غير منقسم وكل جسم
وجسماني منقسم فمحل العلوم ليس بجسم ولا جسماني اقول بالنقط والوحدة والانقسام
الجسم الى ما ساواه في الجسمية اقول المبحث الرابع في تجرد النفوس الناطقة وهو
مذهب الحكماء وحجة الاسلام الغزالي من اصحابنا والدليل على تجرد النفوس اي على انها
ليست بجسم ولا جسماني العقل والنقل اما العقل فمن وجوه الاول ان العلم بالله تعالى
وبسائر البسائط كالنقطة والوحدة والبسائط التي يتألف منها المركبات لا ينقسم لانه
لو انقسم العلم بالبسيط فجزء العلم بالبسيط اما ان كان علما بذلك البسيط كان الجزء
مساويا للكل وكان العلم الواحد علوما وهو محال وان لم يكن جزء العلم بالبسيط علما به
فمجموع اجزاء العلم التي ليست بعلم به ان لم يساويه امرا زائدا على الاجزاء فكذلك

اى تكون محالا لانه يلزم ان لا تكون العلم بكل المعلوم علما به هذا خلف وان اسلم ان مجموع
اجزاء العلم التى ليست بعلم به امرا زايدا على الاجزاء فان كان الزايد ان كان مقتضيا على
التقسيم فلا بد ان يكون جزء ذلك الزايد ان كان علما به لزم ان لا يكون الجزء مساويا للكل
وكان العلم الواحد علمين ان لم يكن جزء ذلك الزايد علما بمجموع اجزائه ذلك الزايد
ان لم يسلم امرا زايدا على الاجزاء فكذلك محال لانه يلزم ان لا يكون العلم بكل المعلوم
علما به هذا خلف وان اسلم امرا زايدا فيعد الكلام الى الزايد و يتسلسل او ينتهى الى
ما ليس بمنقسم فيكون العلم بالبسيط غير منقسم فيكون ذلك العلم غير منقسم و الا يلزم انقسام
ذلك الغير المنقسم فان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال فثبت ان محل العلم غير منقسم
وكل جسم وجسمانى منقسم فمحل العلم ليس بجسم ولا جسمانى واعترض عليه بانا لا نسلم
ان محل العلم بالبسيط الذى لا ينقسم لو كان جسما او جسمانيا يلزم من انقسامه انقسام
العلم الذى لا ينقسم قوله لان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال قلنا لا نسلم فانه ينتقض
بالنقطة فان محل الخط الذى هو منقسم ولا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة الحالة
فيه وكذا الوحدة فانه لا يلزم من انقسام محلها انقسامها ولئن سلم انه يلزم من انقسام
المحل انقسام العلم لم قلتم انه لا يجوز انقسام العلم قوله لو انقسم العلم لكان جزؤه اما ان يكون
علما بذلك الشىء او لا يكون قلنا جاز ان جزء العلم علم بذلك الشىء قوله يلزم ان لا يكون الجزء
مساويا بالكل قلنا يلزم ان يكون الجزء مساويا للكل فى الماهية او فى جميع العوارض
والثانى ممنوع الا ان يقولوا الدليل على ان جزء العلم ان كان متعلقا بكل ما تعلق به كل
العلم يستحيل ان لا يكون مخالفا له فى شىء من العوارض وكلهم ما نقلوا ذلك الى الان والاول
مسلم ولا امتناع فيه فان الجسم البسيط كالماء وغير ذلك من البسائط ينقسم الى ما يساويه
فى الماهية ولقايل ان يقول انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال ان لو كان حلول الحال فيه من حيث
هو ذلك المحل لا من حيث لحوق طبيعة اخرى و اما اذا كان لحوق الحال فيه
من حيث لحوق طبيعة اخرى كان انقسام المحل لا يوجب انقسام الحال والعلم انما يحل العالم
من حيث هو ذلك العالم لا من حيث هو لحوق طبيعة اخرى فيلزم من انقسامه انقسام الحال فيه
واما النقطة فانها تحل فى الخط لا من حيث هو خط بل من حيث هو متناه فلا يوجب انقسام
الخط انقسام النقطة لان حلول النقطة فيه من حيث التناهى لا من حيث الذات واما الوحدة

فهى من

نعم من الاعتبارات العقلية وليست بموجود فى الخارج بل امر يعتبر العقل فى شىء من حيث
هو غير منقسم واما انقسام العلم الى اجزاء متشابهة العلم فلا يرد فى الغرض وذلك لانه لا بد
فى العلم المنقسم من جزء غير منقسم بالفعل والا لكان العلم من مقدمات غير متناهية بالفعل
ضرورة حصول المقدمات عند حصول ما يتقوم بها بالفعل وهو محال ومع لزوم المحال
فالمطلوب حاصل لان كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية فيها واحد بالفعل لان
الكثرة لا تحصل الا من الاحاد فلا بد فى اجزاء العلم من واحد بالفعل والواحد بالفعل
من حيث هو واحد بالفعل لا ينقسم فمحله الذى هو عاقل له اعنى النفس الناطقة لا جسم والا يلزم
انقسام الواحد بالفعل الذى هو غير منقسم لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال قال
الثانى العاقل لا يدرك السواد والبياض فلو كان جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض
فى جسم واحد وهو محال ومنع بان صورة السواد والبياض العقليين لا تضاد بينهما ولقوله تصور هذا السواد
وهذا البياض اقول الوجه الثانى من الوجوه الدالة على تجرد النفس الناطقة ان العاقل
قد يدرك السواد والبياض معا فان العالم بمضادة السواد والبياض لا بد ان يكون عالما بهما
ولا معنى بالعلم الا حصول صورة المعلوم فى العالم فالعالم بمضادتهما لا بد وان تحصل فيه ماهيتهما
فلو كان العاقل الذى هو محل العلم بالسواد والبياض جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد
والبياض فى جسم واحد وهو محال لامتناع اجتماع الضدين ومنع بان صورة السواد وصورة
البياض العقليتين لا تضاد بينهما فان التضاد من عين السواد وعين البياض فان الصورة
العقلية لا تساوى ماله الصورة فى اللوازم بل تخالفه فى كثير من اللوازم والتحقيق انهما
هذا الوجه يتصور هذا السواد وهذا البياض فان المدرك بهما لو كان جزئيين هو الجسم او
الجسمانى دون النفس مع عدم التضاد بينهما ولقايل ان يقول ان المدرك لهذا السواد و
هذا البياض هو النفس لا الجسم ولا الجسمانى الا ان [illegible] متقيضين بالجسم او الجسمانى
قال الثالث لو كان العاقل جسمانيا وجب ان لا يلزم تعقله دايما او لا يعقله دايما لان
الصورة الحالة فى مادة ذلك العضو ان كفت فى تعقله لزم تعقله دايما والا لم يكن ابدا
تعقله دايما لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين فى مادة واحدة واللازم باطل بالملزوم
مثله وهو ضعيف لان الصورة العقلية عرض قائم بالجوهر والفاعل حالة فى القوة
الحالة فى العضو والصورة الخارجية حالة فى مادته ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع

أقول الوجه الثالث لو كان العقل جسمانياً معاً لقلب أو دماغ أو غيرهما أو حالاً في جسم
بأن يكون قوة جسمانية حالة في عضو مثل قلب أو دماغ أو غيرهما لزم تعقل العاقل العضو
الآلي دائماً أو لزوم تعقله دائماً واللازم باطل لأن تعقل العاقل لآلة العضو ينقطع في بعض
الأوقات بيان الملازمة أن تعقل العاقل لآلته العضو إما بأن يكون بمقارنة صورة الآلة أو لا فإن لم يكن
الصورة الحالة في مادة ذلك العضو كافية في تعقله لزم تعقله دائماً لأن الصورة وذلك العضو
دائماً مقارنة للقوة العاقلة فيلزم تعقله دائماً وإن لم يكن كافية في تعقله لم يمتنع تعقله دائماً لأنه
إذا لم يكن صورة ذلك العضو كافية في تعقله لكان تعقله له لحصول صورة أخرى
مماثلة لصورة ذلك العضو لكن حصول صورة أخرى مماثلة لها محال لأنه لو حصل صورة
أخرى للعاقل مماثلة لصورة العضو لكان تلك الصورة مقارنة لمحل العاقل لأن مقارن
العاقل مقارن لمحله لكن يمتنع لأن مقارن المحل صورة أخرى مماثلة لصورة لامتناع اجتماع
صورتين متماثلتين في مادة واحدة. قال المصنف رحمه الله وهذا الوجه ضعيف لأن الآلة إذا لم
يكن له صورة ذلك العضو كافية في التعقل يلزم أن يكون التعقل بصورة مماثلة لصورة ذلك
العضو وإنما يلزم ذلك لو كانت الصورة المعقولة التي هي مساوية في تمام الماهية وهو ممنوع فإن
الصورة المعقولة عرض غير محسوس حال في محل غير محسوس وصورة العضو الموجودة في الخارج
جوهر مرئي في الخارج محسوس فلا مماثلة بين العرض والجوهر وأيضاً الصورة المعقولة حالة في النفس
العاقلة الحالة في العضو والصورة الخارجية حالة في مادة العضو ولا دليل على امتناع مثل هذا
الاجتماع والجواب أن ماهية الشيء عبارة عما حصل من ذلك الشيء في العقل دون لواحقه الخارجية
ولا شك أن الصورة المعقولة التي مساوية لماهية الشيء بل عينها فإنها باعتبار تجرد الصورة المعقولة
عن اللواحق الذهنية وتجرد الصورة الخارجية عن اللواحق الخارجية عينها وباعتبار مقارنة
الصورة المعقولة للواحق الذهنية والصورة الخارجية للواحق الخارجية مساوية لها في تمام
الماهية وإن اختلفا في العوارض فإن الاختلاف لا ينافي المساواة في تمام الماهية والصورة
المعقولة باعتبار أنها صورة تعقل بها الشيء تكون عرضاً والصورة الحالة في العاقلة يجب أن يكون
حالة في محلها إذا كانت العاقلة جسمانية وكذلك لأنه إذا كانت العاقلة جسمانية كانت ذات فعلها
بمشاركة المحل لأن كل فاعل جسماني إنما يكون فاعلاً بمشاركة الجسم فلو لم يحصل الصورة الحالة
في العاقلة في محلها لما كان فعلها بمشاركة المحل فلا يكون جسمانية قال الرابع القوة العاقلة

هذا خلف

العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية لأنها تقدر على إدراك الأعداد والأشكال التي لا نهاية
لها ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك لما سندركه في باب الحشر واعترض عليه بأنا لا نسلم أنها تقوى على المعقولات
الغير المتناهية بل العاقلة لا تنتهي إلى معقول إلا وهي تقوى على تعقل معقول آخر فالقوة
الخيالية كذلك وإن عنيتم أنها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة فهو ممنوع أقول الوجه الرابع
القوة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية لأن القوة العاقلة تقدر على إدراك الأعداد و
الأشكال التي لا نهاية لها ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك لأن القوى الجسمانية لا تقدر على إدراك
ما لا نهاية له لما سندركه في باب الحشر أن القوى الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية واعترض عليه
بأنا لا نسلم أن القوة العاقلة تقدر على التعقل أصلاً فضلاً عن أن يقال إنها تقوى على أفعال غير
متناهية لأن التعقل عبارة عن قبول النفس الصورة العقلية وهو انفعال لا فعل والانفعالات
الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات كما في النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الأجسام العنصرية
ولئن سلمنا أنها على الفعل لكن ما الذي يعنون بقولكم القوة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية
إن عنيتم به أن العاقلة لا تنتهي إلى معقول إلا وهي تقوى على تعقل معقول آخر فالقوى الجسمانية
العاقلة كذلك فإن القوة الخيالية لا تنتهي في تصور إلى شكل إلا وهي تقوى على تصور شكل
آخر بعد ذلك وإن عنيتم به أن القوة العاقلة تستحضر المعقولات التي لا نهاية لها دفعة واحدة فهو
ممنوع فإنا نجد من أنفسنا أنه يصعب علينا توجه الذهن نحو معلومات كثيرة دفعة واحدة قال
الخامس الإدراكات الكلية إن حلت في جسم اختصت بمقدار وشكل ووضع تبعاً لمحلها فلا تكون
صوراً مجردة كلية اعترض عليه بأن كلية الصور لمطابقتها كل واحد من الأشخاص إلا أخذت
ماهيتها مجردة عن لواحقها الخارجية وتجردها عبارة عن العوارض الخارجية والعدم في
ذلك شيء مما عرض بسبب المحل وإلا أشكل الإلزام بأن يقول الإدراك الكلي أيضاً حال في
نفس جزئية ولا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال أقول الوجه الخامس الإدراكات الكلية إن
حلت في جسم اختصت بمقدار وشكل ووضع وأين تبعاً لمحلها واللازم باطل فالملزوم مثله أما
الملازمة فلأن الجسم مختص بمقدار معين وشكل معين ووضع معين وأين معين فالإدراكات
الكلية إذا حلت في الجسم اختصت بتلك المقدار والشكل والوضع والأين لأن اختصاص المحل
بالمقدار المعين والشكل المعين والوضع المعين والأين المعين يوجب اختصاص الحال فيه بها
وأما بطلان اللازم فلأن الكلية ما هو مختص بمقدار معين وشكل معين ووضع معين وأين معين

لا يكون ملاقيا لما ليس كذلك ولا يكون منقسما لكن ليس كذلك فلا يكون مجردا مجردة كليته لعدم
هذا الوجه بان كلية الصور المطابقة لكل واحد من الاشخاص لو احدث ماهيتها مجردة عن
لواحقها الخارجية وتجرد ماهيتها عما عداها عن العوارض الخارجية والاندراج في كليتها مع عروض
بسبب المحل للمقدار والشكل والوضع فانها منطبقة على الاشخاص لو احدث مجردة فلا يلزم لو قدح
في كليتها ما عرض بسبب المحل لاستحالة الالزام بان يقول الادراك الكلي استحال في نفس جزئية
فيكون حصولها الان الحال في المحل جزئي فثبت ان ما عرض للكلي بسبب المحل لا يقدح في كليته والكلام
من جزئية المحل جزئية الحال قال واما النقل فمن وجوه الاول قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا
في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم والاشكال ان البدن ميت فالحي شيء اخر يغايره هو النفس الثاني
قوله تعالى يعرضون عليها غدوا وعشيا والمعروض عليه ليس البدن الميت لان تعذيب الجماد محال الثالث
قوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية والبدن الميت غير راجع ولا مخاطب
فالنفس غير البدن الرابع انه تعالى بين كيفية تكوين البدن وذكر ما يعتوره من الاطوار ثم انشاه
خلقا اخر وعنى به الروح دل ذلك على ان الروح غير البدن الخامس قوله صلعم اذا حمل الميت
على نعشه يرفرف روحه فوق النعش ويقول يا اهلي ويا ولدي لا يلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي جمعت
المال من حله ومن غير حله ثم تركته لغيري والتبعة علي فاحذروا مثل ما حل بي فالمرفرف
غير المرفرف فوقه واعلم ان هذه النصوص دلت على المغايرة بينها وبين البدن لا على تجردها
واختلف المتكلمون في النفس فقال ابن الراوندي انها جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام انها
اجسام لطيفة سارية في البدن وقيل قوة في الدماغ وقيل في القلب وقيل ثلث قوى احديها في
الدماغ وهي النفس الناطقة الحكمية والثانية في القلب وهي النفس الغضبية وتسمى حيوانية
والثالثة في الكبد وهي النفس النباتية والشهوانية وقيل الاخلاط وقيل المزاج اقول
فالشرع مما دل على تجرد النفس الوجوه العقلية ذكرها المص على تجردها فاذكر النقل
القران اربع ايات ومن السنة حديثا ويعرف من رفرف الطائر اذا حرك جناحيه
حول الشيء يريد ان يقع عليه ولا يدل شيء من هذه الايات والحديث دال على ان النفس مغايرة
للبدن ولا يدل على تجردها وهي غنية عن الشرح واختلف المتكلمون في تجرد النفس فقال
ابن الراوندي انها جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام انها اجسام لطيفة سارية في البدن
باقية من اول العمر الى اخره لا يتحلل ولا يتبدل فمما دامت سارية في البدن فهو حي واذا

فارقت

فارقت فهو ميت وقيل هي قوة في الدماغ مبدا الحس والحركة وقيل هي قوة في القلب
مبدا الحيوة في البدن وقيل النفس ثلث قوى احدها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكمية
لكونها مبدا العلوم والحكم والثانية في القلب وهي النفس الغضبية التي هي مبدا الغضب و
الخوف والفرح والحزن وغيرها والثالثة في الكبد وهي النفس النباتية هي مبدا التغذي
والنمو والتوليد وسماها المصنف رحمه الله بالشهوانية لانها مبدا الجذب الملائم وقيل النفس هي
الاخلاط الاربعة الصفراء والدم والبلغم والسوداء وقيل النفس المزاج واعتدال الاخلاط
وقيل هي هيكل البدن المخطط وتاليف اجزائه وقيل هي الجسم قال الخامس في
حدوث النفس المليون لما بينوا ان ما سوى الواحد الواجب لذاته محدث اتفقوا على حدوثها
الا انهم اختلفوا فجوز واحد منهم حدوثها قبل حدوث البدن لما روي في الاخبار ان الله تعالى خلق الارواح
قبل الاجساد بالفي عام ومنعه اخرون لقوله تعالى ثم انشاناه خلقا اخر وخالف
ارسطاطاليس قدماء الفلاسفة وحكم بحدوثها مع حدوث البدن واحتج بان النفس متحدة بالنوع فالكثرة
مركبة لا يستلزم ان تكون نفسا فكانت حيثما لا انها تركيب جسم تكون حادثة قبل البدن لكانت
واحدة لان تعدد افراد النوع بالمادة ولواحقها البدن فلا تعدد قبله ثم اذا تعلقت الا
بقيت واحدة لزم ان يعلم كل واحد ما علمه الاخر وان لم يكن كذلك انقسمت والمجرد لا ينقسم وقد
عليه المفهوم من كون نفسا كونه مدبرا وهو غير صحيح لانه التركيب من المشتركة به وان سلم فلا نم
ان كل مركب جسم كيف المجردات باسرها مشاركة في الجوهرية ومتميزة بالنوع وان سلم
الاتحاد بالنوع فلم لا يجوز ان يتعدد قبل هذه الابدان بتعدد ابدان اخرى وعند ذلك لم يثبت
بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس مع البدن اذا استعملت فاض عليه نفس بعموم
الفيض ووجود الشرط فلا يتعلق بها اخرى لان لكل واحد بحد ذاته واحدا الا اثنين فان ثبت
الحدوث اقول المبحث الخامس في حدوث النفس المليون لما بينوا ان ما سوى الله تعالى
الذي هو الواحد الواجب لذاته محدث اتفقوا على حدوث النفس لان النفس مما سوى الله تعالى
الا انهم اختلفوا فجوز قوم حدوث النفس قبل البدن لما روي في الاخبار ان الله تعالى خلق
الارواح قبل الاجسام بالفي عام ومنع اخرون حدوث النفس قبل حدوث البدن لقوله تعالى
ثم انشاناه خلقا اخر فانه تعالى لما بين اطوار خلق الانسان حيث قال ولقد خلقنا الانسان
من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة

فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشاناه خلقا اخر اراد بقوله خلقا اخر الروح
ثم نفخ الذي هي ودل الاول على انشاء الروح وخلقه بعد تكون البدن وخالف ارسطاطاليس من كان
قبله من الحكماء فذهب افلاطون الى ان ولا يخفى من قبله فالواقع قدم النفس وقال ارسطاطاليس
النفس حادثة وشرط حدوثها حدوث البدن احتج ارسطو بان النفس الناطقة لو كانت قديمة
متحدة بالنوع لانها لو لم تكن متحدة بالنوع لكانت مركبة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلان النفوس الناطقة الانسانية مشاركة في كونها نفسا بشرية فلو اختلفت بالماهية لكان
ما كان به الاشتراك غير ما به الامتياز فكانت مركبة واما بطلان اللازم فلان النفس لو كانت
مركبة لكانت جسما واللازم باطل فاثبت ان النفس مجردة فثبت ان النفس متحدة بالنوع فلو وجدت
قبل البدن لكانت احدا لان تعدد افراد النوع انما هو بالمادة ومادة النفس البدن فيمتنع تعدد
النفس قبل البدن فثبت ان النفس لو كانت قبل البدن لكانت متحدة ثم اذا تعلقت النفس بالبدن
ان بقيت واحدة لزم ان يعلم كل واحد ما علمه الاخر وهذا خلف والا لم تبق النفس واحدة بعد
التعلق بالبدن كان منقسمة واللازم باطل لان النفس مجردة والمجرد لا ينقسم لان قبول
القسمة من مقتضيات المادة وقيل على هذا الدليل ان المدلول من كون النفس نفسا بشرية
كونها مدبرة البدن البشري وكونها مدبرة من عوارضها ولا يلزم من اشتراك النفوس في
هذا العرض التركيب فاصلها الجواز اختلاف النفوس بتمام الماهية مع اشتراكها في العوارض
وان سلم بانه لا تكون النفس مركبة فلا نعلم ان المركب جسم فان المذهب عندكم ان كل جسم مركب وهو
موجبة كلية والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وكيف يكون كل مركب جسما والمجردات
باسرها مشاركة في الجوهر والجوهر جنس لها ومتى لم تتحد بالنوع فيكون تميز بعضها عن
البعض بفصل فيكون المجردات مركبة من الجنس والفصل عندهم وان سلم ان النفوس الناطقة الانسانية
بالنوع فلم لا يجوز ان يتعلق النفوس قبل هذه الابدان بعدد ابدان اخر كانت متعلقة بها
فانتقلت منها الى هذه على سبيل التناسخ وقد عدم تكلم الوثوق بسان الى الجواز فلا تقرير
الدليل انه لا يجوز ان تتعدد النفوس قبل هذه الابدان لانه لو تعددت النفوس قبل الابدان يلزم
التناسخ وهو باطل بعد تقرير الحدوث الا عند تكلم الوثوق ببطلان التناسخ مبني على حدوث النفس
ودور لان عمدة تكلم في بطلان التناسخ ان البدن اذا استكمل فاض عليه من المبداء نفس لعموم
الفيض ووجود الشرط فان استكمال البدن شرط لحدوث النفس من المبداء واذا فاض

من

كلمع

اتحادهم

من المبداء نفس عند استكمال البدن فلا تعلق به نفس اخرى على سبيل التناسخ والا يلزم ان يكون
لبدن واحد نفسان وهو باطل لان كل واحد يجد ذاته واحدا لا اثنين فيبتني بطلان التناسخ على بطلان
التناسخ مبني على حدوث النفس فاثبات حدوث النفس ببطلان التناسخ دور ولقائل ان يقول انما لا يلزم
متحدة بالنوع انما تعلقها بالامور المختلفة كالمادة وانما تعلق الامور المختلفة بها وهي متساوية
في ذواتها من غير اولوية وترجيح في البعض دون البعض انما لا يمتنع تعلقها بالامور المختلفة
فلا تكون متحدة بالنوع فثبت انه لو كانت النفوس قبل الابدان متكثرة لا تكون متحدة بالنوع
واللازم باطل لان الغرض انها متحدة بالنوع فالملزوم مثله قال الشارح كيفية تعلق
النفس بالبدن وتصرفها فيه قالت الحكماء النفس مجردة ولا تحل في البدن لكنها متعلقة به تعلق
العاشق بالمعشوق وسبب تعلقها توقف كمالاتها ولذاتها الحسية والعقلية عليه فتسري
بسريان الى اجزاء البدن واعضائه فتنشر في كل عضو قوى تليق به وتكمل بها نفعه باذن
الحكيم العليم وتلك باسرها تنقسم الى مدركة ومحركة والمدركة الى ظاهرة وباطنة اما الظاهرة
فهي المشاعر الخمسة الاول البصر وادراكه بانعكاس صورة من المرئي الى الجليدية او ب
الشعاع على جزء منها يكون زاوية مخروط مفروض قاعدته سطح المرئي ولذلك يرى
القريب اعظم من البعيد وقيل باتصال شعاع مخروط يخرج منها الى المرئي وفيه انه
لو كان كذلك لتشوش الابصار بهبوب الرياح ولما نرى المقابل ونرى غيره اقول
المبحث السادس كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تدبيرها وتصرفها فيه قالت الحكماء
النفس غير حالة في البدن ولا في جزء منه لانها جوهر مجرد فلا يكون تعلقها بالبدن تعلق
حلول كتعلق الصورة بالمادة والعرض بالموضوع كتعلق المحمول بالجسم ولا تعلق مجاورة
كتعلق الانسان بداره او ثوبه الذي يوافقه تارة ويفارقه اخرى لكنها متعلقة بالبدن
تعلق العاشق بالمعشوق عشقا لا يتمكن العاشق بسببه عن مفارقة معشوقه ما دامت
مصاحبته ممكنة وسبب تعلق النفس بالبدن توقف كمالاتها ولذاتها الحسية والعقلية عليه
فان النفس في مبدا الفطرة عارية عن العلوم لكنها ممكنة من تحصيلها بالآلات وقوى
بدنية قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع
والابصار والافئدة لعلكم تشكرون والنفس تتعلق اولا بالروح وهو الجسم اللطيف البخاري
المنبعث عن القلب المتكون من لطيف اجزاء الاغذية فيفيض من النفس الناطقة على الروح

النفوس متحدة بالنوع
امتنع تعددها وتكثرها
قبل البدن ودليل الاول ان الكلام
تحصل تكثره لا تكون متحدة
بالنوع لانها لو كانت ...

وهي تتعلق اولا بالروح
المنبعث عن القلب
المتكون من لطيف
اجزاء الاغذية
فيفيض من النفس
الناطقة عليه

قوة تسري بسريان الروح إلى أجزاء البدن وأعضائه فتنتشر تلك القوى في كل عضو
من أعضاء البدن ظاهرة وباطنة قوى يليق بذلك العضو ويكمل بالقوى المنتشرة في ذلك العضو
نفع ذلك العضو بإرادة العليم الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا
أكبر الحكيم الذي أتقن كل شيء خلقه ثم هدى وتلك القوى بأسرها تنقسم إلى مدركة وإلى محركة
وتنقسم القوى المدركة إلى مدركة ظاهرة وإلى مدركة باطنة أما المدركة الظاهرة فهي المشاعر الخمسة
البصر والسمع والشم والذوق واللمس الأول البصر وهو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين
اللتين تتلاقيان فتفترقان فتتأديان إلى العينين بعد تلاقيهما يدرك بها الأضواء والألوان أولا
وبالذات وبتوسطهما سائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة والحسن والقبح وإدراك البصر
بانعكاس صورة من المرئي إلى الجليدية وانطباع تلك الصورة في جزء من الجليدية يكون ذلك الجزء
زاوية مخروط مفروض قاعدته سطح المرئي وزاويته عند الجليدية ولأجل أن إدراك البصر
بانعكاس صورة المرئي إلى الجليدية وانطباعها في جزء منها يكون زاوية مخروط مفروض قاعدته سطح
المرئي يرى القريب أعظم من البعيد فإنه إذا كان المرئي أقرب إلى البصر يكون تلك الزاوية
أوسع فيرى المبصر أعظم وإذا كان أبعد منه يكون تلك الزاوية أضيق فيرى المبصر أصغر
وقيل إدراك البصر باتصال شعاع مخروط يخرج من الجليدية إلى المرئي ويختلف بعد اتصال الشعاع
بالمرئي يتوهم خطوط تخرج من سطح المخروط الشعاعي الذي قاعدته عند المرئي
ورأسه عند الجليدية فيكون الإبصار بزاوية تحدث من تلك الخطوط عند رأس المخروط وليس
المراد بخروج الشعاع من الجليدية الخروج الحقيقي بل الخروج بالمجاز كما يقال الضوء
يخرج من الشمس ومنع هذا القول بأنه لو كان الإبصار باتصال شعاع مخروط يخرج
من الجليدية إلى المرئي لتشوش الإبصار بهبوب الرياح فلا نرى المقابل ونرى غير المقابل
الذي اتصل به الشعاع وللقائل أن يقول يتشوش الإبصار بهبوب الرياح قال الثاني السمع
وسبب إدراكه وصول الهواء المتموج إلى الصماخ وهو قوة مستودعة في مقعره
أقول الثاني من المشاعر الخمسة السمع وسبب إدراكه وصول الهواء المتموج
المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له والسمع قوة مستودعة في العصب المفروش
في مقعر الصماخ قال الثالث الشم وهو قوة في زائدتين في مقدم الدماغ تدرك
الروائح بوصول الهواء المتكيف بها إليه وقيل بوصول الخلط بجزء يتحلل من ذوي الرائحة

هكذا

ومع

ومنع بأن القدر اليسير من المسك لا يتحلل منه على الدوام ما ينتشر إلى مواضع يصل إليها الرائحة
أقول الثالث من المشاعر الخمسة الظاهرة الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين
من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف بالرائحة
المنفصل من ذوي الرائحة إلى الخيشوم وقيل يدرك الرائحة بوصول الهواء المخالط بجزء يتحلل
من ذوي الرائحة ومنع بأن القدر اليسير من المسك يستحيل أن يتحلل منه على الدوام ما ينتشر إلى
مواضع يصل إليها الرائحة قال الرابع الذوق وهو منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان
وإدراكه بمخالطة رطوبة الفم بالمذوق ووصوله إلى العصب أقول الرابع من المشاعر الخمسة
الظاهرة الذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وإدراك الذوق
بمخالطة الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة بالمذوق ووصوله إلى العصب
ويشترط خلو الرطوبة عن مثل طعم المذوق أو ضده وبالجملة يجب أن تكون الرطوبة
عارية عن الطعم في نفسها لتخالط ما يرد على جرم اللسان من المذوقات وتؤدي طعمه
فيحصل الإحساس به قال الخامس اللمس وهو منبث في جميع جلد البدن وإدراكه بالمماسة
والاتصال بالملموس أقول الخامس من المشاعر الخمسة الظاهرة اللمس وهو قوة في جميع جلد
البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة والخفة والثقل
وغيرها من الملموسات كالصلابة واللين واللزوجة وإدراك اللمس بالمماسة والاتصال بالملموس
ولا يشعر بالكيفية المشابهة لكيفية العضو الذي يكون محل القوة فيه فإن الإدراك لا يقع
إلا عن انفعال والشيء لا ينفعل عن شبيهه وفي تعدد قوة اللمس وجه لما يطرد به محتمل
أن يكون قوى كثيرة كل قوة منها يدرك بها صنفا من هذه الكيفيات ويحتمل أن يكون
قوة واحدة تدرك جميع هذه الكيفيات قال وأما الباطنة فخمس الأولى الحس المشترك
وهو قوة تدرك صور المحسوسات بأسرها فإنا نحكم على هذا بأنه أبيض طيب الرائحة حلو
والحاكم لا بد أن يحضره المحكوم به وعليه فلا بد من قوة تدرك جميعها ومحله مقدم البطن الأول
من الدماغ أقول لما فرغ من بيان القوى المدركة الظاهرة شرع في بيان القوى المدركة
الباطنة وهي أيضا خمس لأنها إما مدركة وإما معينة على الإدراك والمدركة إما مدركة للصور
وهي ما يمكن أن يدرك بالحواس الظاهرة وإما مدركة للمعاني وهي ما لا يمكن أن يدرك بالحواس
الظاهرة والمعينة إما معينة بالحفظ والتصرف والمعينة بالحفظ إما معينة لمدرك الصور

واما مخصص لمدرك المعاني فهذه خمس قوى الاول الحس المشترك وهي قوة تدرك صور المحسوسات
وهي حالات المحسوسات الظاهرة واشباهها [illegible] والذي يدل على وجود هذه القوة
انا نحكم على الجسم الابيض الحلو الرائحة الطيبة بانه ابيض طيب الرائحة حلو والحاكم لا بد ان يحضر عنده المحكوم
والمحكوم عليه ولا يكون حصول هذه الامور في النفس لما علمت ان النفس مجردة لا ترتسم فيها صور المحسوسات
ولا ترتسم في الحس الظاهر لان الحس الظاهر لا يدرك [illegible] والحواس المحسوسات فاذا
لا بد للنفس من قوة غير الحس الظاهر تدرك بها جميعا اي اللون الحسي والرائحة الحسية والطعم
الحسي وغيره ومحل الحس المشترك مقدم البطن الاول من الدماغ قال الثالثة الخيال
وهي قوة تحفظ تلك الصور فان الادراك غير الحفظ ومحلها مؤخر هذا البطن اقول
الثانية من القوى المدركة الباطنة الخيال وهي المعينة الحس المشترك بالحفظ وهي خزانة الحس المشترك
تجتمع فيها صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة تحفظ تلك الصورة والذي
يدل على وجود هذه القوة ان النفس كما تقدر على الحكم بان هذا اللون لصاحب الطعم الاخر تدرك
بما جميعا كذلك لا تقدر [illegible] الا بقوة حافظة للجميع و [illegible] عند انعدام صورة كل واحد من الامرين
عند ادراك الاخر [illegible] وهذه القوة مغايرة للحس المشترك لان القبول بقوة
غير القوة التي بها الحفظ لان القبول والحفظ لا يجتمعان [illegible] بقوة واحدة فافترقا
والى هذا اشار بقوله فان الادراك غير الحفظ ومحل الخيال مؤخر البطن الاول من الدماغ
قال الثالثة الواهمة وهي قوة تدرك المعاني الجزئية كعداوة زيد وعداوة عمرو ومحلها
مقدم البطن الاخير اقول القوة الثالثة من القوى المدركة الباطنة الواهمة وهي قوة
تدرك بها النفس في المحسوسات الجزئية المعاني الجزئية التي ليست بمحسوسة كعداوة زيد وعداوة عمرو
وكادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وهو العداوة وادراك الكبش في النعجة معنى غير
محسوس وهو الصداقة وهذا المعنى لا يدرك بالحس الظاهر ولهذه القوة تحكم النفس احكاما
جزئية قال المصنف رحمه الله ومحل الوهم مقدم البطن الاخير وقيل محله مؤخر البطن الاوسط
قال الرابعة الحافظة هي قوة تحفظ ما تدرك الوهم ومحلها مؤخر هذا البطن اقول
القوة الرابعة من القوى المدركة الباطنة الحافظة وهي قوة تحفظ هذه المعاني التي تدركها
الوهم بعد حكم الحاكم بها وهي مغايرة للوهم لما عرفت ان القبول بقوة غير القوة التي بها
الحفظ ومغايرة للخيال لان الخيال حافظ للصور غير الحافظ للمعاني ومحل الحافظة البطن الاخير

من الدماغ

وجود

من الدماغ قال المصنف رحمه الله محلها مؤخر البطن الاخير من الدماغ قال
الخامسة المتصرفة التي تحلل وتركب الصور والمعاني وتسمى متفكرة ان استعملها العقل
ومتخيلة ان استعملها الوهم ومحلها الدودة التي في وسط الدماغ والدليل على اختصاص
القوى بهذه المواضع اختلال الفعل بتخللها فالمدرك للجزئيات الآلات وهذه والنفس انما
تدركها بواسطة تلك القوى وانطباع صورها فيها لانا اذا تصورنا مربعا مجنحا بمربعين
وتصورت النفس لزم تغاير الجانحين لانقسام النفس وهو محال اقول القوة الخامسة
من القوى المدركة الباطنة المتصرفة وهي القوة التي تحلل الصور وتركبها وتحلل المعاني وتركبها
فانها تفصل الصورة عن الصورة والمعنى عن المعنى والصورة عن المعنى وتارة تركب الصورة
بالصورة وتارة تركب المعنى بالمعنى وتارة تركب الصورة بالمعنى والقوة المتصرفة تسمى متفكرة
ان استعملها العقل ومتخيلة ان استعملها الوهم دون تصرف عقلي والذي يدل على
مغايرتها لسائر القوى ان التحليل والتركيب بقوة غير القوة التي بها القبول والحفظ
للافتراق ومحل المتصرفة الدودة التي هي في وسط الدماغ والدليل على اختصاص هذه
القوى بتلك المواضع وهذه القوى الخمس تسمى مدركة باطنة وان كانت المدركة بها انما هي النفس
لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها او بالجملة المدركة للكليات ولهذه الجزئيات
النفس والمراد ادراكها الكليات بالذات وادراكها الجزئيات بتوسط هذه القوى والمراد
بقوله النفس تدرك الكليات بلا آلة ان الصورة الكلية المعقولة ترتسم في النفس لا في القوى
الجسمانية التي هي الآلات والمراد بقوله النفس تدرك الجزئيات بالآلات ان الصور المحسوسة
والمتخيلة والمعاني الجزئية الموهومة ترتسم وتنطبع في الآلات والمراد ادراك النفس اياها بواسطة
تلك القوى وانطباعها فيها لانا اذا تصورنا مربعا مجنحا بمربعين وتصورت النفس لزم
تغاير محل الجانحين لان تغاير الجانحين المختلفين في الوضع المتفقين في الحقيقة ليس هذا الا
الامتياز في الخارج اذ هو غير مستند الى الخارج لان الغرض انه لا يكون المربع موجودا
هناك الامتياز في الذهن فلا بد ان ترتسم احد الجانحين في محل غير محل ارتسم فيه الجانح
الاخر والا امتنع الامتياز لان امتياز احدهما عن الاخر لا يكون بالماهية ولا بلوازمها
لاتفاق الجانحين فيها فلا بد ان ترتسم في جسم او جسماني حتى يحصل الانقسام بحسب تغاير
محلها فلا ترتسم في النفس والا لزم انقسام النفس وهو محال فادراك الجزئي للنفس انما يكون

احلال فعلها بخلل هذه المواضع
[illegible] اختص بموضع
[illegible]
بذلك الموضع صح

بالآلات وقول المصنف رحمه الله الادراك الجزئيات اولا هي عند بعض الحكماء على انا نعلم
فيها وارتسامها فيها هو ادراك النفس اياها وكثيرا ما يستند الفعل الى الآلات صدور الفعل
من الفاعل بتوسطها قال واما المحركة فتنقسم الى باعثة تحث على جلب النفع وتسمى
القوة الشهوانية او على دفع الضار وتسمى القوة الغضبية والى محركة تحرك الاعضاء بـ
بواسطة تمديد الاعصاب وارخائها وهو المبدا القريب للحركة اقول لما فرغ من
القوى المدركة شرع في القوى المحركة والمحركة تنقسم الى اختيارية والى محركة طبيعية
اما المحركة الاختيارية فتنقسم الى باعثة تحث على جلب النفع تسمى القوة الشهوانية او
على دفع الضار وتسمى القوة الغضبية والى محركة تحرك الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب
وارخائها وهي المبدا القريب للحركة الاختيارية فان الحركات الاختيارية اربعة مبادي
مترتبة الاول التصور الجزئي لشيء الملائم او المنافر تصورا مطابقا او غير مطابق
وانما يجب ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي نسبته الى جميع الجزئيات
على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا لزم ترجيح احد المتساويين على الباقية ولا جميع
الجزئيات لامتناع حصول الامور الغير المتناهية الثاني شوق ينبعث عن ذلك التصور
اما نحو جذب الشيء ان كان ذلك الشيء لذيذا او نافعا يقينا او ظنا ويسمى شهوة واما نحو دفع وغلبة
ان كان ذلك الشيء مكروها وضارا يقينا او ظنا ويسمى غضبا الثالث الارادة والكراهة وهي
العزم الذي يحصل بعد التردد في الفعل والترك ويدل على مغايرة الارادة والكراهة
للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود
الارادة والكراهة يرجح احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر
عليهما الرابع حركة من القوة المنبثة في العضلة ويدل على مغايرتها لما قبلها انه قد يكون
الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك الاعضاء ويكون القادر على تحريك الاعضاء
غير مشتاق ولا عازم قال واما القوى الطبيعية فهي اما لحفظ الشخص او لحفظ النوع والاول
قسمان الاول الغاذية وهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي لتخلف بدل ما يتحلل
الثاني النامية وهي التي تزيد في اقطار البدن على تناسب طبيعي الى غاية النشو والثانية قسمان
مولدة تفصل اجزاء من الغذاء بعد الهضم لتصير مادة لشخص اخر الثاني مصورة تحيل
تلك المادة في الرحم وتفيدها الصور والقوى وتخدم القوى الاربع اربع اخر الجاذبة

وهي

الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج اليه والهاضمة هي التي تغير الغذاء الى ما يصلح ان يكون جزءا
من المتغذي بالفعل ولها اربع مراتب الاول عند المضغ الثاني في المعدة وهو ان يصير
الغذاء كالكشك الثخين ويسمى كيلوسا الثالث في الكبد وهو ان يصير الكيلوس اخلاطا
هي الدم والصفراء والسوداء والبلغم الرابع في الاعضاء والماسكة وهي التي تمسك
المجذوب ريثما تفعل الهاضمة والدافعة وهي التي تدفع الفضل والمهيا لعضو اخر
اليه اقول لما فرغ من بيان القوى المدركة والمحركة الاختيارية التي يشارك بها الانسان
الحيوان شرع في القوى الطبيعية التي يشارك بها الحيوان النبات واصولها ثلثة
اثنتان لاجل حفظ الشخص هما الغاذية والنامية وواحدة لاجل حفظ النوع وهي
المولدة فهذه القوى الثلث تسمى النباتية واما الغاذية فهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة
المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل ففعلها هذا النوع احالة الغذاء الى مشابهة المغتذي
ومحل فعلها هو الغذاء وغايته اخلاف بدل ما يتحلل واما النامية فهي قوة توجب
زيادة في اقطار بدن المتغذي على تناسب طبيعي محفوظ في اجزاء المغتذي ليتم به
النشو فقوله على تناسب طبيعي خرج به الزيادات الخارجة عن المجرى الطبيعي كالورم
وقوله محفوظ في اجزاء المتغذي في الاقطار الثلاث خرج به الزيادات الصناعية فان
الصانع اذا زاد في الطول نقص من العرض والعمق وبالعكس وقوله ليتم به النشو خرج
به السمن والنامية والغاذية يشتركان في الفعل فان كلا منهما فعله تحصيل الغذاء والصاقه
وتشبيهه فان كان هذه الافعال على قدر ما يتحلل فهو الاغتذاء وان كان زائدا فهو النمو
واما المولدة فقسمان الاول مولدة تفصل جزءا من الغذاء بعد الهضم التام وتعده مادة
ومبدا لشخص اخر الثاني مصورة تحيل تلك المادة في الرحم وتفيدها الصور والقوى
والاعراض الحاصلة للنوع الذي ينفصل عنه البزر وانما احتيج الى هذه القوى الثلاث
لان النفوس انما تفيض من مبادئها على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال
وبعدها عنه والاقرب الى الامزجة من اجزاء خارج بالطبع وينبعث من كل منها بعينه
فاعلة مناسبة للطبع تكون آلة لها في افعالها وخادمة لقواها وهي الحرارة الغريزية
فالحرارتان تقتضيان تحلل الرطوبة الموجودة في الابدان المركبة بعينهما على حركة
الحرارة الغريزية من خارج فاذن لولا شيء يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج شرعه

وبطل استعداد المركب لتعلق النفس به فحكمة الصانع تعالى اقتضت احداث قوة تغذوها بما يشابه بدله
بالقوة وتحيله الى ان يشبهه بالفعل فيضيفه اليه ليخلف بدل ما يتحلل ولما كانت العناصر متداعية الى
الافتراق ولم تكن القوى الجسمانية اجبارها على الالتيام دائما وكانت العناية الالهية اقتضت
استبقاء الانواع زمانا بعد زمان بتعاقبها فيه ولم يمكن ابقاؤها بشخص الا بتوارد تعاقب
الاشخاص اما على سبيل التولد فيما سبيل حصول اجزائه البعيد من الاعتدال ولسوء عرض
مزاجه واما على سبيل التوالد فيما تقدره ولكن بقربه من الاعتدال وضعف عن مزاجه خلق
الله تعالى النفس ذات قوة تفصل من المادة التي يحصلها الغاذية ما يصلح مادة لشخص آخر
ولما كانت المادة المفصلة من المقدار الواجب لشخص كامل جعل ايضا النفس ذات قوة تضيف من
المادة التي يحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المفصولة فيزيدها مقدارا في الاقطار على
تناسب يليق بذلك النوع الى ان يبلغ الشخص كمال النشو الغاية التامة ولما كان وجود
تلك القوى لحفظ ما يشخص ادراكها كاملة وتكميلها بالقوى ويستبقى النوع بتوليد مثله
ويخدم القوى الاربع الغاذية والنامية والمولدة والمصورة اربع قوى اخرى الجاذبة والهاضمة
والماسكة والدافعة اما الجاذبة فهي التي تجذب الغذاء المحتاج اليه وهي موجودة في جميع الاعضاء
اما في المعدة فلان الغذاء يتحرك من الفم اليها والحركة غير ارادية لان الغذاء ليس حيوانا و
لا طبيعية لان الغذاء يتحرك عند الانتكاس فتكون قسرية اما بالدفع دافع من فوق او بجذب
جاذب من المعدة والاول باطل لان الغذاء لا يجذب الى المعدة من غير ان لا يدفعه اليها دافع
الثاني ولهذا يجذب المري والمعدة الغذاء من فوق عند شدة الحاجة من غير ارادة
المغتذي لان المعدة تحدث اللذة الى بقعرها ولهذا يخرج الجلد بالقيء بعد عسره وان تناوله
المعدي اولا واما في الرحم فلانها اذا كانت خالية عن الفضول قريبة العهد بانقطاع الطمث
عند الجماع الانسان وقت الجماع اذا اجابة تنجذب الى حاجتها واما في سائر الاعضاء فلان
الاخلاط الاربعة اي الصفراء والدم والبلغم والسوداء مختلطة في الكبد ثم يميز كل واحد منها
وتصل الى عضو مخصوص فلولا ان لكل وجد جاذب كل عضو ما اختص به بخلط خاص واما الهاضمة
فهي التي تغير الغذاء الى حيث يصلح ان تحيله الغاذية الى العضو فتفعل الهاضمة احالة الغذاء
الى ما يصلح لان يصير جزءا من المتغذي وتفعل الغاذية احالته الى ما يكون جزءا من المتغذي
فتفعل الهاضمة اربع مراتب الاولى مبداها في الفم وهو عند المضغ ولهذا كانت الحنطة
الممضوغة

الممضوغة تنضج الدماميل فوق ما يفعله المطبوخة وثانيها في المعدة وهو ان يصير
الغذاء جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين ويسمى كيلوسا والثالثة في الكبد وهو ان
يصير بعد الانحدار من المعدة اليه بحيث يحصل من الكيلوس الاخلاط الاربعة الدم والصفراء
والسوداء والبلغم والرابعة في العروق والرابعة في الاعضاء وهو ان يصير بحيث يصلح ان
يكون جزءا من العضو واما الماسكة وهي التي تمسك الغذاء المجذوب الى ان تفعل الهاضمة
فعلها في المعدة لاحتوائها على الغذاء عامة من جميع الجوانب على وجه لا يكون بين سطح
باطن المعدة وبين الغذاء فرجة والسر في هذا الاحتواء بسبب امتلاء المعدة فان الغذاء اذا
كان قليلا والماسكة قوية حصل هذا الاحتواء ولهذا يحدث القراقر وفعلها في الرحم ان يحتوي
على المني بحيث يمنع النزول ولو لم تكن هناك ماسكة لنزل المني بطبعه لانه ثقيل وكذا في
سائر الاعضاء واما الدافعة فهي التي تدفع الفضل والمهيأ لعضو آخر اليه والذي يدل على
وجودها ان الانسان يجد الامعاء عند التبرز كانها تسرع لدفع ما فيها الى اسفل وقد
تضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كالمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة و
الدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما يغتذي به خاصة
البحث السابع في بقاء النفس بعد فناء البدن لا تفنى بموت البدن لما سبق من النصوص ونحوها
واحتج الحكماء بان النفس غير مادي وكل ما يقبل العدم فهو مادي فالنفس لا تقبل العدم
ولا يسبق القوة عليه مقدمته بين بيانا واعتراضاتهم قالوا لها بعد البدن سعادة وشقاوة لانها
ان كانت عالمة بانه موجود وجوده ونقصان حجبه والعلاس خالية عن النقايص كانت
نقية عن الهيآت البدنية فتعرض عن اللذات الجسمانية التذت بوجدانها بسا كاملة سرمدية
منخرطة في سلك المجردات المقدسة والملائكة المكرمة وان كانت جاهلة معتقدة للاباطيل
الزايغة بالشبهات والجهل واشتياقها الى المعارف الحقيقية ويأسها عن حصولها
حالة يحلها وقت العوض الى الدنيا والحبائب العالم وان اكتسبت في البدن هيآت كريهة
واخلاقا ذميمة عذبت بعلائقها التي لا يبقى خصوصها الماده بحسب رسوخها ودوامها فيها
حتى تزول جعلنا الله تعالى من السعداء الابرار وجعلنا في زمرة الاخيار بحقه وجوده
يا ارحم الراحمين اقول البحث السابع في بقاء النفس الانسانية بعد الموت
النفس لا تفنى بموت البدن اما عندنا فلما سبق من النصوص ونحوها واما عند الحكماء النفس

الباطلة عند ماهيته وكلما يقبل العدم فهو مادي فالنفس الناطقة لا تقبل العدم اما الصغرى
فلا سوس لان النفس الناطقة ليست مادية وكما انها غير منطبعة في جسم تقوم به واما الكبرى فلانها
لو كانت قابلة للفناء لكان فيها قبل الفناء بقاؤه بالفعل وامكان ... بالقوة والامكان الاستعداد الذي هو عين
قوة الفساد والامكان لكان باق ممكن الفساد وكل ممكن الفناء باقيا ولا يجوز ان يكون محل قوة الفساد
هو محل البقاء بالفعل بعينه لان محل قوة الفساد هو القابل للفساد فيلزم ان يكون بعينه موصوفا
بالفساد والباقي بالفعل لا يبقى عند الفساد فلا يكون بعينه موصوفا بالفساد فيكون محل البقاء
غير محل الفساد وبالقوة فاذا كان النفس مركبا يلزم تركيبها من امرين احدهما محل
الفساد بالقوة والاخر الباقي بالفعل وكل من الجزءين جوهر اذ لا يمكن جزء الجوهر عرضا
فيلزم تركيبها من الهيولى والصورة فلا يكون النفس مجردة هذا خلف واعترض على هذا بان
قوة الفساد هو امكان العدم وامكان العدم غير ثبوتي فلا يستدعي محلا والعالم لا يجوز
ان يكون النفس مركبة من هيولى وصورة فان هيولى الاجسام وصورتها لا يلزم الا ان يكون
جسما وايضا النفس حادثة فيكون مسبوقا بامكان الوجود والامكان السابق قائم ...
كون النفس مادية كذلك لم يوجب امكان الفساد ان يكون مادية واجيب عن الاول بان هذا
الامكان هو الامكان الاستعدادي وهو ... وجودي يستدعي محلا ثابتا واجيب بان
عن الثاني بان الهيولى التي هي محل هيولى الاجسام يجب ان لا يكون باقية بعد وقوع الفساد
بالفعل ... فلا يكون ذات وضع اولا والاول محال لانه يلزم ان يكون
جسما وان لا يكون ذات وضع جزءا ... وكلاهما محال والثاني ان ... فان
يكون موجودا اولا ... الاول ... باقيا ... وكانت النفس ... قد
فرضناها جزءا منها هذا خلف مع هذا المطلوب حاصل ... جوهرا مجردا عاقلا
لا يموت بموت البدن وان كان الثاني ... لا يكون للبدن ... اولا والاول
محال والا لكانت محتاجة في وجودها الى البدن فلم يكن ذاتا بانفرادها والا ... بطلان ذلك
والثاني يلزم الا يكون باقية ... مستفيد الوجود منه واستحالة الجسم الا يكون آلة لها
وحيث ان العلاقة معها بالموت لا تضر جوهرها وبقاؤها واجيب عن الثالث
الا كان احد من الامكان السابق وامكان الفناء ... لا يكون النفس مادية لكن
البدن مع هيئة مخصوصة موجود قبل حدوث النفس محلا لامكان حدوث النفس اي
الامكان الاستعدادي

الاستعدادي لحدوثها من حيث هي نفس مدبرة متصرفة لتصرفها كالة لحدوث النفس من قبلها
بحسب هذا الاستعداد وما دام النفس على الحب المخصوص يصير البدن بحيث لا يكون مستعدا لقبول
اثر التدبير فينقطع علاقتها وعدمه عند الاستعداد لانقطاع عدم التدبير من حيث الذات بل من
حيث هو مدبر ولا يلزم من عدم المدبر من حيث هو مدبر عدمه من حيث الذات ولا يجوز ان يكون
محلا لامكان عدم المدبر من حيث الذات لان المدبر من حيث الذات جوهر مباين للبدن فلا يجوز
ان يكون النفس محلا لامكان ما هو مباين عنه فالحاصل ان البدن لا يكون محلا لامكان النفس من حيث
هي مباينة له والامكان عدمها بل يكون محلا لامكان حدوث النفس من حيث هي مدبرة و
متصرفة والامكان عدمها من حيث هي كذلك كما ان امكان حدوثها من حيث هي مدبرة متصرفة
يستدعي امكان وجودها من حيث الذات لانه لا يمكن حدوث النفس من حيث هي مدبرة
متصرفة بدون حدوثها من حيث الذات فالعرض صار محلا لامكان حدوث النفس من حيث
جوهرها وامكان عدمها من حيث هي مدبرة متصرفة لا يستدعي امكان عدمها
من حيث جوهرها لان انعدام الذات من حيث هي على حالها لا يقتضي ... انعدامها من
حيث هي هي لان انعدام الجميع لا يقتضي انعدام جميع اجزائه بخلاف تحقيقه فلا يكون
البدن محلا لامكان عدم النفس لا بالذات ولا بالعرض ويكون محلا لامكان وجودها
بالعرض فهذا هو الفرق بين الامكان السابق وامكان الفساد قال الحكماء للنفس
بعد مفارقتها عن البدن سعادة وشقاوة لان النفس الكاملة عالمة بانه تعالى واجب
الوجود ويفيض الوجود الى الافادة ما سوى لكل موجود من غير عوض واعطى كل
شيء خلقه ثم هدى وتقدس ذاته عن النقائص وتنزه عن سمات الحدوث وكانت نقية
عن الهيئات البدنية منتهية عن متابعة الهوى المستعقبة للاخلاق الذميمة معرضة
عن اللذات الجسمانية للفضيلة الى الملكات الردية التي يجذبها نفسها كاملة شريفة
جامعة للفضائل العلمية والخلقية منخرطة في سلك المجردات المقدسة والملائكة المكرمة
راجعة الى ربها راضية مرضية وان كانت النفس جاهلة بانه تعالى منغمسة في الاخلاق الرذيلة
من اثبات النفس لكن الفناء ... تقدسه وتنزهه عنه ... ذلك جهلها واستبقائها
الى المجاز والحقيقة وما ... حصولها خالدة مخلدة وعسرت العود الى الدنيا والكسب
المعالم ... بالشقاوة ... ربنا ويكون من المؤمنين ... عالمة بانه تعالى

ولوجوب وجوده كما ذكروه التشبث من البدن هابك كونها احلاقا ذميمة وملكات رديئة لكن لم يعتقد الباطل لا يبلغ غربت عيلاننا اليها وبعد حصولها مدة مخصوصة رسوخ تلك الملكات ودوام بعاجها حتى تزول وبه خرج عن النار وادخل الجنة جعلنا الله تعالى من السعداء الابرار وبعالى زمرة الاخيار الذين لا خوف عليهم ولاهم يحزنون واحسن مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا **قال** الكتاب الثاني في الالهيات وفيه ابواب الاول في ذات الله تعالى وفيه فصول الاول في العلم به وفيه مباحث الاول في ابطال الدور والتسلسل اما الدور فلان صريح العقل جازم على تقدم وجود الموثر على وجود اثره فلو اثر الشيء في موثره السابق عليه لزم تقدم وجوده على نفسه بمرتبتين وهو محال واما التسلسل فيدل على بطلانه وجهان الاول انا لو فرضنا سلسلة العلل الى غير النهاية فلنعد من جملتين احداهما من معلول معين والاخرى من المعلول الذي قبله متسلسلتا الى غير النهاية فان استغرقت التامة الاولى بالنقص من الطرف المتناهي يكون الناقص مثل الزائد وان لم تستغرق يلزم انقطاعها والاولى يزيد عليها بمرتبة فتكون ايضا متناهية **الثاني** مجموع الممكنات المتسلسلة محتاج الى كل واحد منها فيكون ممكنا محتاجا الى سبب وذلك السبب ليس نفسه ولا داخلا فيه لانه لا يكون علة لنفسه ولا لعلله فلا يكون علة مستقلة للمجموع فهو امر خارج عنه والخارج عن كل الممكنات لا يكون ممكنا **لا يقال** الموثر فيه هو الاحاد التي لا نهاية لها لانه ان اريد بالموثر الكل من حيث هو كل فهو نفس المجموع وان اريد به الموثر كل واحد لزم اجتماع موثرات مستقلة على اثر واحد وهو محال وان كان الموثر واحدا منها فقد ابطلناه **اقول** لما فرغ من الكتاب الاول في الممكنات شرع في الكتاب الثاني في الالهيات وذكر فيه ابوابا الاول في ذات الله تعالى الثاني في صفاته الثالث في افعاله **الباب الاول** في ذات الله تعالى وذكر فيه فصول الاول في العلم به الثاني في التنزيهات الثالث في التوحيد الفصل الاول في العلم به وذكر فيه مباحث الاول في ابطال الدور والتسلسل الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود الثالث في معرفة ذاته المبحث الاول في ابطال الدور والتسلسل اما الدور فهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه بمرتبة او اكثر فلان صريح العقل جازم على تقدم وجود الموثر على وجود اثره فلو اثر الشيء في موثره السابق عليه لزم تقدم وجوده على نفسه بمرتبتين او اكثر فانه اذا اثر الشيء في موثره يكون متقدما على موثره وموثره متقدما عليه فيكون الشيء متقدما

متقدما على نفسه لان المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء لا يقال لم لا يجوز ان شيئان ماهية كل واحد منهما موثرة في وجود الاخر او ماهية احدهما موثرة في وجود الاخر ووجود الاخر علة لوجود الاول فيكون كل واحد منهما موثرا في الاخر ولا يلزم تقدم الشيء على نفسه لانا نقول ح لا يكون دورا لان الشيء لم يتقدم على نفسه لان الشيء لم يتقدم على ما يتقدم عليه فان وجود كل اثر ماهية الاخر على التقدير الاول ووجود الثاني اثر ماهية الاول على التقدير الثاني ووجود الثاني على التقدير الثاني وكلاهما في الدور لا يجوز لم يكون الماهية بدون الوجود موثرة في الوجود لانا نعلم بالضرورة ان العلة الموجدة يجب ان يكون موجودة حال وجود معلولها **قيل** ان اريد تقدم الموثر على اثره كون محتاجا اليه فلا نسلم ان المحتاج الى الشيء محتاج الى ما يحتاج اليه ذلك الشيء لانه لو كان كذلك لامتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج اليه وعدم ما يحتاج اليه المحتاج اليه والتالي باطل فانه لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة والا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة وهو ممتنع وان اريد تقدم الموثر على اثره معنى غير الاحتياج اليه فلا بد من افادة تصوره لينظر في صحته وفساده **قيل** لا نم ان اللازم وهو قولنا امتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج اليه وعدم ما يحتاج اليه المحتاج اليه باطل قوله فانه لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة فلا نم قوله والا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة فلا نم ولكن لم قلتم بان ذلك محال فان العلة القريبة ليست علة تامة للمعلول بل جزءا منها ويجوز تخلف المعلول عن جزء العلة التامة وهذا غير مستقيم لان العلة القريبة وان سلم انها جزء العلة التامة لكنها اخر مستلزم للمعلول او واسطة بينه ولكن يحقق المعلول فلا يمكن تخلف المعلول لا شيء انه تخلف اللازم عن الملزوم والحق ان يقال ان اريد بقوله وجد المعلول بالضرورة لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة انه وجد المعلول في نفس الامر فهو ممنوع فانه لا يلزم من فرض وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة وجود المعلول في نفس الامر فان وجود المعلول في نفس الامر انما يلزم لو كانت العلة القريبة موجودة في نفس الامر وان اريد به انه وجد المعلول على تقدير وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة فلا نم لزومه انما على ذلك التقدير فان ذلك التقدير محال ويجوز عدم لزوم وجود المعلول على ذلك التقدير المحال والتسليم لزومه على ذلك التقدير لكن لا يلزم منه ان لا يكون

يكون ح

والا يلزم من فرضنا وجود العلة القريبة وجودها في نفس الامر ح

المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاجا الى ذلك الشيء في نفس الامر والا لم يكن كذلك لكان التقدير واقعا
في نفس الامر وهو ممنوع والكلام في بطلان الاول في نفس الامر لا على التقدير واما التسلسل
وهو ان يترتب معروض العلية والمعلولية في سلسلة واحدة من معلول معين الى غير النهاية فهو
مدلل على بطلانه بوجهين الاول لو تسلسلت العلل الى غير النهاية فلنفرض جملتين احدهما
من معلول معين الى الاخر من المعلول الذي قبله وتسلسلنا الى غير النهاية ولنسمها
الجملة الثانية الاولى بالتطبيق من الطرف المتناهي بان نطبق الاول من الجملة الثانية على المعلول
المعين الذي هو اول الجملة الاولى ليكون الناقص مساويا للزائد ولذلك نستغرق الجملة الثانية
الجملة الاولى بالتطبيق على الوجه المذكور بعدم انقطاع الجملة الثانية فلزم تناهيها
والجملة الاولى تزيد عليها بمرتبة فتكون ايضا متناهية **فان قيل** لا نسلم ان الجملة الثانية اذا
لم تستغرق الجملة الاولى بالتطبيق بعدم انقطاع الجملة الثانية لجواز ان يكون عدم الاستغراق
لعجزنا عن توهم الانطباق كالانطباق غير المتناهي على غير المتناهي محال واما المحال
انما يلزم من المجموع لجواز ان يكون المجموع محالا ويكون كل واحد من اجزائه بالانفراد غير
محال وايضا هذا منقوض بالحوادث التي لا اول لها والنفوس الناطقة فانها غير متناهية
عند القائلين بالتطبيق والحجة جارية فيهما والجواب عن الاول ان عجزنا عن توهم الانطباق
لا يدل على امتناع الانطباق فانه يجوز ان يعجز الوهم عن الانطباق ونكفي الانطباق بحسب
فرض العقل فنفرضهما الانطباق ولا نلتفت الى عجز الوهم عن الانطباق او نقول
فنقول ان امكن الانطباق المفروض او استغرقت الثانية الاولى لزم تساوي الناقص والزائد
وهو محال وان امتنع الانطباق ولم تستغرق الثانية الاولى كان يدل على عدم الانطباق ::
تفاوت الجملتين فقط فان امتناع انطباق جملتين من جنس واحد بحسب الكم فهو العدد
لا يكون الا بسبب التفاوت وهذا ضروري وعن الثاني ان المجموع لو كان محالا
لا بد ان يكون احد اجزائه محالا اما على تقدير تحقق جزء من الاجزاء الباقية
او في نفسه وههنا كل جزء من اجزاء المجموع غير محال على تقدير الاجزاء الباقية
فيكون احد الاجزاء في الواقع نفسه ولا من المجموع ممكنا في نفسه الا ان يكون الجملة غير متناهية
فيكون الجملة الغير المتناهية محالا وهو المطلوب واما النقض بالحوادث والنفوس الغير
الموجودة فكالحركة التي لا اول لها فمعدومة والجملة من حيث هي غير موجودة : لانه

الموجود

الموجودة الا جزء من اجزائها فلا يتصور التطبيق في اجزائها اصلا وكذا النقض بالاشياء
الغير المتناهية الموجودة معا التي لا ترتيب فيها بحسب ارتباط بعضها ببعض كالخارج غير
وارد لان الاشياء الغير المترتبة لما انطبق على جزء من الجملة الاولى [illegible] لاحتمال
ان ينطبق عليه جزء آخر بل الجزء الاخر ينطبق على غير ما انطبق فلا يلزم انقطاع الزائد
جزء لا ينطبق عليه شيء والغير المرتبة لا يتصور فيها هذا فلا يتم البرهان والحق ما ذكر
ان البرهان التطبيقي يتم في الاشياء التي يكون بعضها موجودة في زمان واحد وكان ترتيب
طبيعي كالموصوفات والصفات والعلل والمعلولات والاتم فيما توافقه احد الشرطين الثاني
مجموع الممكنات المترتبة المتسلسلة الى غير النهاية محتاج الى كل واحد منها فيكون ممكنا
محتاجا الى سبب وذلك السبب ليس نفس المجموع لامتناع كون الشيء سببا لنفسه والا لزم تقدمه
على نفسه ولا كل واحد من احاده فان المجموع لا يحتاج الى واحد ضرورة توقف على غيره
ولا الاحاد المجموع لان الاحاد المجموع لا يكون علة لنفسه والا علة فلا يكون الا امر
خارج علة مستقلة للمجموع لان المجموع كما توقف عليه توقف على علله فيكون سبب المجموع
خارجا عن المجموع فيكون كل واحد من اجزاء المجموع مستغنى الحصول لان ذلك السبب
الخارج عنه والا لكون بعضها مستغنيا عن الامر الخارج فلا يكون الخارج وحده علة للمجموع
بل مع علة ذلك البعض المستغنى عن الامر الخارج هذا خلف فلا يكون ذلك الامر الخارج
عن مجموع الممكنات المتسلسلة المترتبة الى غير النهاية ممكنا بل واجبا لذاته لانه لو كان ممكنا
لكان لاحتاج الى علة فلا يكون مجموع الممكنات المتسلسلة المترتبة الى غير النهاية ::
المفروضة سلسلة تامة ضرورة تقدمه وتقدم علته على اجزاء السلسلة المفروضة فيكون
مع علة جزء من المجموع واذا كان واجبا لذاته يكون طرفا للسلسلة بالضرورة لانه مرتبط
بالسلسلة فان كان في وسطها يلزم ان يكون معلولا هذا خلف اذ لو كان مرتبطا بالسلسلة ::
ولا يكون في وسطها يكون طرفا ينقطع به السلسلة فيلزم انقطاع السلسلة على تقدير لا تناهيها
فيكون لا انقطاع السلسلة محالا فان ما يلزم من فرض وقوعه عدمه يكون وقوعه محالا **لا يقال**
المؤثر في المجموع الاحاد التي لا نهاية لها **لانا نقول** ان اراد بالاحاد التي هي المؤثرة الكل من حيث
هو كل فهو نفس المجموع فيمتنع ان يكون مؤثرا في المجموع لامتناع كون الشيء مؤثرا في نفسه
وان اراد بالاحاد التي هي المؤثرة ان كل واحد هو المؤثر لزم اجتماع مؤثرات مستقلة على اثر

واحد وهو محال والقضايا باسرها ان يكون المؤثر في الجملة هو الداخل وقد ابطلناه قلت المراد بالعلة
جملة الامور التي يصدق على كل واحد منها انه محتاج اليه فلم لا يجوز ان يكون الآحاد باسرها
علة لنفسها وان اريد بها العلة الفاعلة فلم لا يجوز ان يكون البعض منها فاعلا وما قولكم ان الواحد لا يكون
علة لنفسه ولا لعلله فمسلم قوله فلا يكون الداخل علة للجملة قلنا ممنوع فانه يجوز ان يكون
الداخل خارجا علة الجملة ان اريد بالعلة الفاعل اجيب بان المراد بالعلة العلة المستقلة
ومع ما انتم تقررون ذلك الى معاون لا يكون هذه العلة المستقلة بهذا المعنى لا يجوز ان يكون
نفس الكل خارجا بالضرورة لان العلة المستقلة مقدمة على المعلول بالضرورة ولا يجوز ان
يكون كل واحد من الآحاد لان كل واحد موقوف على معاون لا يكون منه ولا بعض
الآحاد لان علة اولى بان تكون علة مستقلة لان بانتفاء كل البعض معاون علة التي لا تكون منه
بخلاف ما يرى علته والقضايا [illegible] لما يكون المراد بالعلة الفاعل لا يجوز ان يكون البعض منها
فاعلا لان تعلق المجموع بكل بعض من حيث بعضه المحتاج به على السواء فليس بعضها
اولى بكونه فاعلا من بعض من هذه الجهة [illegible] على كل بعض اولى بان يكون فاعلا من كل
البعض لان الآحاد [illegible] ذلك البعض من جهتين احدهما [illegible] والاخرى معلولها
وفيه ما قيل انه يجوز ان يكون ما بعد المعلول الاول الى غير النهاية علة او هو بحيث
لو تحقق تحقق المجموع ضرورة [illegible] كون الشيء علة مستقلة تحقق المعلول عند تحققه
[illegible] اولى [illegible] الآحاد [illegible] فان يكون لها وجود الاحد
زائد على وجودات الاجزاء اولا فان كان الاول فلا نم انه لا يجوز ان يكون الآحاد
باسرها علة قوله يلزم ان يكون الشيء مقدما على نفسه قلنا لا نم وانما يلزم لو كان الآحاد
من حيث هي موجودة بوجود واحد علة للآحاد من حيث [illegible] وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون
الآحاد من حيث ان كل واحد من اجزائها موجود بوجود خاص علة للآحاد من
حيث هي موجودة بوجود زائد على وجودات الاجزاء فيكون مجموع الآحاد
من حيث هي موجودات علة لوجود المجموع من حيث هو مجموع وان كان الثاني
فلا نم انه يكون محتاجا الى علة وانما يلزم ان لو كان لها وجود مغاير لوجودات
الاجزاء والسر لذلك اجيب بان الآحاد من حيث هي آحاد عين كل واحد وجودها غير
وجود كل واحد فان وجودها عين وجودات الاجزاء ولا يمكن ان وجودات الاجزاء

عين وجود كل واحد فان وجود كل واحد جزء مقدم لوجودات الاجزاء بخلاف الكل
وفي وجوده انما مفتقر الى الكل والى الاجزاء والمفتقر الى الغير ممكن فيكون
الآحاد لها علة ولا يجوز ان يكون علة وجودها نفس الآحاد الموجودة والا لزم تقدم الشيء
على نفسه بالضرورة وهو محال ولا الداخل فيها لان اي داخل فرضته علة اولى بان يكون
علة للآحاد باسرها فتعين ان يكون خارجا ويكون واجبا وينقطع به السلسلة ثم ان كونها
قال الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود والدال عليه وجهان الاول
لا شك في وجود حادث وكل حادث ممكن والا لم يكن معدوما تارة وموجودا اخرى
وكل ممكن له سبب موجد لا بد ان يكون واجبا او منتهيا اليه لاستحالة الدور والتسلسل
الثاني لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا له سبب
واجب ابتداء او بواسطة ولا يعارض بانه لو كان واجبا لزم وجوده [illegible] محتاج الى
ذاته فيكون له سبب مطلقا [illegible] تقدم ذاته بوجوده على الوجود او [illegible]
لما بينا ان الذات من حيث هي [illegible] بل لا باعتبار الوجود والعدم اقول
المبحث الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود والدال عليه وجهان احدهما
باعتبار الحدوث والآخر باعتبار الامكان اما الاول فلانه لا شك في وجود حادث وكل حادث
ممكن لانه لو لم يكن كل حادث ممكنا لم يكن معدوما تارة وموجودا اخرى واللازم ظاهر
الفساد فان كل حادث يكون موجودا بعد ما لم يكن فيكون معدوما ثم موجودا [illegible]
يكون معدوما تارة وموجودا اخرى بيان الملازمة انه اذا لم يكن ممكنا يكون واجبا لذاته
او ممتنعا لذاته ضرورة انحصار كل مفهوم في انه ممكن او واجب او ممتنع على سبيل الانفصال
الحقيقي فاذا انتفى واحد من الثلاثة تعين احد الآخرين فاذا كان واجبا يكون دائما
موجودا واذا كان ممتنعا يكون دائما معدوما والا يلزم الانقلاب واذا كان دائما موجودا
او معدوما دائما لم يكن معدوما تارة وموجودا اخرى فثبت ان كل حادث ممكن
وكل ممكن له سبب موجد بالضرورة وذلك السبب الموجد يجب ان يكون واجبا لذاته او
منتهيا الى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل الوجه الثاني انه لا شك في وجود موجود
فذلك الموجود اما واجب او ممكن ضرورة انحصار الموجود فيهما على سبيل الانفصال الحقيقي
فان كان ذلك الموجود واجبا فهو المطلوب وان كان ذلك الموجود ممكنا له سبب موجد

الضرورة

واحد ابتداءً او بواسطة والا لزم الدور او التسلسل وقد سبق بطلانهما والا لتعارض بان نقول
يمتنع ان يكون سبب الممكن واجبا ابتداءً او بواسطة لانه لو كان سبب الممكن واجبا لزم الوجوب.
لا نسلم ان الوجود زائد في الممكن وفي الواجب ولئن كان الوجود زائدا يكون وصفا للذات
والوصف محتاج الى الذات والذات غيره فيكون الوجود محتاجا الى غيره وكل محتاج الى
الغير ممكن وكل ممكن له سبب فسببه اما ملاق وهو الذات او صفة من صفاته واما مباين
وهو غير الذات وغير صفة من صفاته فان كان سببه الملاقي يلزم تقدم ذاته بوجوده على
وجوده فيلزم تقدم الشيء على نفسه ان كان الوجود المتقدم عين الوجود المتأخر او كونه
موجودا مرتين ان كان غيره وهو محال بالضرورة وان كان سببه مباينا يلزم ان يكون
الواجب ممكنا هذا خلف لانا نقول لم لا يجوز ان ذاته من حيث هي توجب وجوده فلا اعتبار وجود
وعدم فلا يلزم تقدم الوجود على نفسه والكون موجودا مرتين على ان الدليل لو يكون السبب
ملاقيا لجاز ان يوجد غير ذاته فلم يحصل لما سبب لتسقط المعارضة قال
الثالث في معرفة ذاته تعالى مذهب الحكماء ان الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته لانه غير
متصور ولا قابل للتحديد لانتفاء التركيب ولذلك لما سأل موسى عليه اجاب بذكر خواصه وصفاته
فنسب الى الجنون لذكر صفات ابين ثم قال ان كنتم تعقلون والرسم لا يفيد الحقيقة وخالفهم
المتكلمون ومنعوا الحصر وزعموا ان حقيقته تعالى هو الوجود المجرد عندهم وهو
معلوم اقول المبحث الثاني في معرفة ذاته تعالى مذهب الحكماء والغزالي وضرار
من المتقدمين ان الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى لان معرفة ذاته تعالى اما
بالبديهة او بالنظر وكلاهما باطل اما الاول فلان ذاته تعالى غير متصور بالبديهة بالاتفاق
واما الثاني فلان المعرفة المستفادة من النظر اما بالحد او بالرسم وكلاهما باطل اما الحد فلان
ذاته تعالى غير قابل للتحديد لان الحد انما يكون للمركب لما عرفت والتركيب منتف عنه ولذلك
لما سأل فرعون موسى عليه عن حقيقته حيث قال وما رب العالمين فان السؤال بما
انما هو سؤال عن الحقيقة اجاب موسى عليه بذكر خواصه وصفاته حيث قال رب السموات و
الارض وما بينهما ان كنتم موقنين تنبيها على ان حقيقة ذاته تعالى لا تعلم الا بذكر مقوماته
ولا مقوم له اذ لا تركيب فيه ولم يتنبه فرعون له بل قال لمن حوله الا تستمعون اني سألته
عن حقيقته فاجاب بذكر صفاته فلم يكن الجواب مطابقا للسؤال فلم يتعرض موسى عليه
لبيان غلطه

سال الشيء

غلطه وجهله بذكر صفات ابين حيث قال ربكم ورب آبائكم الاولين فلم يتنبه فرعون عن غلطه
فلم يتنبه ونسبه الى الجنون كما قال الله تعالى حكاية عن فرعون قال ان رسولكم الذي ارسل
اليكم لمجنون فذكر موسى صفات ابين واشار الى ان السؤال عن حقيقته ليس دأب العقلاء
حيث قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون واما الرسم فلا يفيد الحقيقة ولان
المعلوم منه سبحانه وتعالى اما السلوب ككونه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض وحقيقته مغايرة
لسلب ما عداها عنها واما الاضافات ككونه قادرا وعالما ولا شك ان ذاته تعالى مغايرة
لهذه الامور فان المعلوم من قدرة الله تعالى انه مستلزم لما يصح الفعل على سبيل الصحة
فحقيقة القدرة مجهولة والمعلوم منها ليس الا هذا اللازم وكذا المعلوم عندنا من علم انه
ليس الا انه امر يلزمه الاحكام والاتقان في الفعل ماهيته وكذا العلم غير هذا الاثر فالمعلوم
ليس الا هذا الاثر فقد ثبت ان حقائق صفات الله تعالى غير معلومة لنا وعلى تقدير ان يكون
معلومة فالعلم بالصفة لا يستلزم العلم بحقيقة الموصوف وما دل الاستقراء على طريق
الاتصاف الا انا نعلم من الله تعالى الا السلوب والاضافات ثبت ان العلم بها لا يستلزم العلم
بالحقيقة ثبت انا لا نعلم ذات الله تعالى وخالف المتكلمون الحكماء ومنعوا الحصر فانا لا نسلم
ان طريق المعرفة منحصر في البديهة والنظر فانه يجوز ان يعرف بالالهام وتصفية النفس
وتزكيتها عن الصفات الذميمة وزعم المتكلمون ان حقيقته تعالى هو الوجود المجرد
وهو معلوم عندهم بالبديهة والحق ان هذا الالزام ليس بصواب فان حقيقته تعالى عندهم
هو الوجود الخاص والوجود المعلوم هو الوجود المطلق العارض ولا يلزم من العلم
بالعارض العلم بالمعروض قال الفصل الثاني في التنزيهات وفيه مباحث الاول
ان حقيقته لا تماثل غيره والا فالموجب لتعينه ان كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح
وان كان غيره فان كان ملاقيا عاد الكلام اليه ولزم التسلسل وان كان مباينا كان
الواجب محتاجا في هويته الى سبب منفصل وكان ممكنا لا يقال الصفة المميزة لا لانها
اقتضت الاختصاص كالفصل والعلة لانا نقول لا تقتضي تعين العلة
كالجنس والمعلول ولو جاز ذلك لجاز ان يتنافى لوازم المثلين وقال قدماء المتكلمين
ذاته تعالى تساوي سائر الذوات في كونه ذاتا وانما يمتاز عنها بالعلم والقدرة وهو مبني على
والقائلون بالوجود الدالة على اشتراك الوجود بدلالة على اشتراك الذوات وفي خالفه بوجوب الوجود

والمراد بما سلب عنه الصفات على الله تعالى ... السلبية ... ليست ... موجود غيره ... صفة سلبية ... ليس ... الوجود ع

والقدرة التامة والعلم التام عند الاكثرين وبالحالة الخامسة عند ابي هاشم قلنا لعل مفهوم الذات
امر عارض لما صدق عليه واشتراك العوارض لا يستلزم المعروضات في تمام الماهية وقالت الحكماء
ذاته تعالى يشارك الممكنات في الوجود ويتميز عنها بالتجرد وعدم العروض
لغيره وقد سبق القول فيه اقول فاشرع في الفصل الاول شرع في الفصل الثاني في التنزيهات
وذكر فيها خمسة مباحث الاول ان حقيقته لا تماثل غيره الثاني نفي الجسمية والجهة عنه الثالث
في نفي الاتحاد الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته الخامس في نفي الاعراض المحسوسة عنه المبحث الاول
ان حقيقته تعالى لا تماثل غيره اي لا يكون مشاركة لغيره في تمام الماهية لانه لو كانت حقيقته
مماثلة لغيره لكان ما به يمتاز كل واحد منهما عن الاخر خارجا عن حقيقتهما المشتركة
بينهما فيفتقر اليهما في الوجوب فلا يمتاز الواجب تعالى عن غيره المماثل له الا بالامكان ذاته لزم
الترجيح بلا مرجح وان كان الموجب فانه ممتاز عن غيره بغيره ذاته فالامكان وكذا الغير الموجب
بلا نهاية لانه عاد الكلام الى ذلك الملاقي الموجب بالموجب كذا الملاقي الا بالامكان ذاته لزم
الترجيح بلا مرجح وان كان غيره عاد الكلام اليه ولزم التسلسل وان كان ذلك الغير الموجب
فانه ممتاز عنه مباينا كان الواجب محتاجا في هويته وتعينه الى سبب منفصل وكان الواجب ممكنا
هذا خلف اقول الصفة المميزة لا انها اقتضت الاختصاص لذاته تعالى حتى يلزم الترجيح
لا ذاته
بلا مرجح ولا غيره الملاقي حتى يلزم التسلسل ولا الغير المباين حتى يلزم امكانه وذلك كالفصل
والعلة فان الفصل لذاته اقتضى اختصاصه بحصة النوع من الجنس دون سائر الحصص والعلة
لذاتها اقتضت اختصاصها بالمعلول دون غيرها لا انا نقول لكن الصفة معلولة الذات فيكون
متاخرة عن تعين الذات ضرورة تاخر المعلول عن تعين علته فلا تقتضي تعين علتها
كالجنس والمعلول فان الجنس لما كان معلول الفصل لم يقتض تعين الفصل الذي هو علته
وكذا المعلول لما كان متاخرا عن تعين علته لم يقتض تعين علته فلو كان لكان
ان يقتضي الصفة التي هي معلولة الذات الاختصاص جاز ان يتنافى لوازم الامثال واللازم
بين البطلان والملزوم مثله اما الملازمة فلان الصفة المميزة التي اقتضت الاختصاص
لازمة للذات والصفة المميزة لغيره المساوي في تمام الحقيقة لازمة لذات الغير و
الصفتان متنافيتان فيلزم تنافي لوازم الامثال اقول فلم لا يجوز ان يمتاز عن غيره بسلبي
وهو انه ليس غيره اجيب بان سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير فيكون
الواجب

الواجب هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى تساوي
سائر الذوات في كونه ذاتا او المعنى بالذات ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المعنى مشترك
بينه وبين سائر الذوات فيكون ذاته مساويا لسائر الذوات وايضا الوجه الدال على
اشتراك الوجود دال على اشتراك الذات بان نقول انا نجزم بذات الشيء ونتردد
في كونه واجبا وجوهرا او عرضا ونقسم الذات الى الواجب والجوهر والعرض فيكون
ذاته مساويا لغيره في كونه ذاتا ويخالفه بوجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام و
بالحالة الخامسة عند ابي هاشم وهي الالهية التي توجب احوالا اربعة هي الحيية والعالمية
والقادرية والموجودية قال المصنف رحمه الله لعل مفهوم الذات امر عارض لما صدق
واشتراك العوارض لا يوجب اشتراك المعروضات في الماهية الحقيقة وقالت الحكماء ذاته
يشارك الممكنات في الوجود ويتميز ذاته الذي هو الوجود بتجرده عن الماهية
وعدم عروضه لغيره وقد سبق القول فيه فلا حاجة الى اعادته قال الثاني في نفي الجسمية
والجهة عنه الله تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة ولا في جهة خلافا للكرامية والمشبهة لنا انه تعالى
لو كان في جهة فاما ان ينقسم فيكون جسما وكل جسم مركب محدث لما سبق فيكون الواجب
مركبا ومحدثا هذا خلف او لا ينقسم فيكون جزءا لا يتجزى وهو محال بالاتفاق وايضا
فانه تعالى لو كان في حيز وجهة لكان متناهي القدر لما سبق فكان محتاجا في تقديره
الى مخصص ومرجح وهو محال اقول المبحث الثاني في نفي الجسمية والجهة عنه الله تعالى ليس بجسم
خلافا للمجسمة ولا في جهة خلافا للكرامية والمشبهة اعلم ان جميع المجسمة اجمعوا على
انه تعالى في جهة والكرامية اي اصحاب ابي عبد الله بن الكرام اختلفوا فقال محمد بن الهيصم
انه تعالى في جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرش ايضا لا نهاية لها
وقال بعض اصحاب البعلقاه وكلهم نفوا عنه خمسا من الجهات واثبتوا له التحت
الذي هو مكان غيره وباقي اصحاب محمد بن الهيصم قالوا انه على العرش كما قال
سائر المجسمة وبعضهم قالوا انه على صورة وقالوا انه محيط وذهابه واحتج المصنف
رحمه الله على نفي الجهة ولم يحتج على نفي الجسمية لان نفي الجهة يستلزم نفي الجسمية ولان
الحجة على نفي الجهة مستلزمة على نفي الجسمية اذا عرفت هذا فنقول لو كان الله في جهة
وحيز فاما ان ينقسم فيكون جسما وكل جسم مركب ومحدث لما سبق فيكون الواجب

مركبا ومحدثا هذا خلف او لا ينقسم فيكون جزءا لا يتجزى وهو محال فانه ...
لو كان الله تعالى في جهة وحيز لكان مساويا لقدر الذي ... فالملزوم مثلها اما الملازمة
فلا سبق في تناهي الابعاد واما بطلان اللازم فلان تعينه بذلك القدر مثلا يحتاج الى مخصص
ومرجح وهو محال لانه لا سولوا المخصص والمرجح ذاته تعالى وهو ليس بمحال والثاني ان يكون
لو كان الله تعالى في جهة وحيز لكان قابلا للقسمة والاشكال والالوان ليس الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق لكونه محالا في حق الواجب تعالى لان وجوب الوجود ينافي هذه
الامور قال احتجوا بالعقل والنقل اما العقل فمن وجهين الاول ان بديهة العقل
شاهدة بان كل موجودين لا بد وان يكون احدهما ساريا في الاخر كالجوهر وعرضه او
مباينا عنه في الجهة كالسماء والارض والله تعالى ليس بحال في العالم ولا حالا فيه فيكون مباينا
عنه في الجهة الثاني ان الجسم يقتضي الحيز والجهة لكونه قائما بنفسه والله سبحانه وتعالى يشاركه
في ذلك فيشاركه في اقتضائهما واما النقل فآيات تشعر بالجسمية والجهة والجواب عن الاول منع الحصر
وشهادة البديهة لاختلاف العقلاء فيه وعن الثاني بان الجسم يقتضيهما بحقيقته المخصوصة
وعن الايات بانها لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التاويل بل يفوض علمها الى الله
كما هو مذهب السلف او تاول كما ذكر في المطولات اقول المنقول ان الله تعالى في جهة
وحيز احتجوا بالعقل والنقل على انه تعالى في جهة وحيز اما العقل فمن وجهين الاول
ان بديهة العقل شاهدة بان كل موجودين لا بد اما ان يكون احدهما ساريا في الاخر
بحيث تكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر كالجوهر وعرضه فان العرض حال
في الجوهر سار فيه بحيث تكون الاشارة الى الجوهر بعينها هي الاشارة الى عرضه او الا في
مباينا عن الاخر في الجهة كالسماء والارض والله سبحانه وتعالى ليس بحال في العالم ولا العالم
فيه فيكون مباينا في الجهة عن العالم الثاني ان الجسم يقتضي الحيز والجهة لكونه موجودا قائما بنفسه
والله تعالى يشارك الجسم في كونه موجودا قائما بنفسه فيكون مشاركا للجسم في اقتضاء الحيز
والجهة فيكون في حيز وجهة واما النقل فآيات تشعر بالجسمية والجهة مثل قوله تعالى
والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى خلقت بيدي وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم
وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وغيرها من الايات والجواب عن الوجه الاول
منع الحصر فانا لا نسلم ان كل موجودين يجب ان لا يكون احدهما ساريا في الاخر او مباينا
له

باطله

واجيب

له في الجهة لجواز ان يكون مباينا في الذات والحقيقة لا في الجهة ومنع شهادة البداهة
لاختلاف العقلاء فيه فانه لو كان بديهة العقل شاهدة ان كل موجودين لا بد ان
يكون احدهما ساريا في الاخر او مباينا عنه في الجهة لما اختلف العقلاء فيه والجواب عن
الوجه الثاني فان الجسم يقتضي الحيز والجهة بحقيقته المخصوصة والله تعالى لا يشاركه في
حقيقته المخصوصة فلا يشاركه في اقتضاء الحيز والجهة والجواب عن الايات المذكورة
القابلة للتاويل بانها ظواهر لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التاويل لقطعيتها
ثم اما ان يفوض علمها الى الله تعالى كما هو مذهب السلف رحمهم الله وقول من اوجب
الوقف على الله في قوله وما يعلم تاويله الا الله واما ان يأول كما هو مذهب المتاولين
وقول من عطف قوله تعالى والراسخون في العلم على الله والتاويلات مذكورة في
المطولات على وجه الاستقصاء قال الثالث في الاتحاد والحلول اما
الاول فلانه لو اتحد بغيره فان بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد والا لم يتحدا
بل عدما ووجد ثالث او عدم احدهما وبقي الاخر واما الثاني فلان المعقول
منه قيام موجود بموجود على سبيل التبعية ولا يعقل في الواجب ويحكى القول بها
عن النصارى وجمع من المتصوفة فان ارادوا ما ذكرنا فباطل بما سبق وان ارادوا
غيره فلا بد من تصويره اولا ليتاتى التصديق اثباتا ونفيا اقول المبحث الثالث
في الاتحاد والحلول اما الاتحاد فهو ان يصير شيء كان واحدا بعينه صار شيئا اخر هذا هو مفهومه
الحقيقي والعقل دل على امتناعه انه لو اتحد الواجب بغيره فان بقيا بعد الاتحاد موجودين
فهما بعد اثنان متميزان لا واحد وهذا ينافي الاتحاد والا لم يبقيا موجودين لم يتحدا
لانه اما ان عدما ووجد ثالث فليسا متحدين لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم وان
عدم احدهما وبقي الاخر فان كان المعدوم هو الثاني والباقي هو الاول لم يتحقق
الاتحاد ايضا وان كان المعدوم هو الاول والباقي هو الثاني فكذلك لم يتحقق الاتحاد
لانه لم يصر الاول الثاني بل عدم الاول فقيل لا نسلم انهما لو كانا موجودين
لم يتحدا وانما يلزم نفي الاتحاد لو كانا موجودين بوجودين وتعينين وهو ممنوع
فانه يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد وتعين واحد كالجنس والفصل فيه
اجيب بان الوجود الواحد والتعين الواحد اللذين صارا بهما موجودين

بين

لم يبقيا موجودين
لم يتحدا
ويلزم عدم الواجب
فانه دقيق

و تعينين به اما ان يكون احد الوجودين الاولين واحد التعينين الاولين او وجودا
ثالثا وتعينا ثالثا فان كان الاول يلزم انعدام احدهما بالضرورة ويلزم عدم الاتحاد
وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون كل واحد من الوجودين والتعينين الاولين باقيا
اولا والاول يوجب ان لا يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين وتعينين متغايرين
وهو محال بالضرورة والثاني يوجب انعدام احدهما وكون الشيء الواحد موجودا بوجودين
وتعينين واما انعدامهما معا وحدوث ثالث والاول محال والثاني يلزم نفي الاتحاد
ولا يمكن ان يتحد الوجودان والتعينان والا يلزم ان يكون الوجود والتعين وجودين
وهو محال واما الثاني وهو الحلول فلان المعقول منه قيام موجود بموجود على
سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته وامتنع الحلول بهذا المعنى على الله تعالى وحكي
القول بالاتحاد والحلول عن النصارى وجمع من المتصوفة فانه حكي عن النصارى
انهم قالوا اتحدت الاقانيم الثلاثة الاب والابن وروح القدس وتجدد ناسوت المسيح
واللاهوت بحلول البارى في عيسى عليه السلام وحكي عن جمع من المتصوفة انهم قالوا اذا
انتهى العارف نهاية مراتبه انتفت هويته وصار الوجود هو الله تعالى وحده وهذه
المرتبة هي الفناء في التوحيد وقالوا انه تعالى يتجلى في العارفين فان ارادوا بالاتحاد
والحلول ما ذكرناه فقد بان فساده وان ارادوا به غيره فلا بد من تصويره اولا ليتأتى التصديق
به نفيا او اثباتا فانه لا يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصوره فهو المراد قال الرابع في نفي
قيام الحوادث بذاته اعلم ان الصفات الباري تنقسم الى صفات لا توجد الا في الاعيان
كتعلق العلم والقدرة والارادة وهي متغيرة متبدلة والى امور حقيقية كنفس العلم والقدرة
والارادة وهي قديمة لا تتغير ولا تتبدل خلافا للكرامية لنا وجوه الاول ان التغير في صفاته يوجب
الانفعال في ذاته وهو محال الثاني ان كل ما يصح اتصافه بالوصف كمال وفاقا لو خلا عنها
كان ناقصا وهو محال الثالث لو صح اتصافه بحادث يصح اتصافه به ازلا او لو قبل ذاته صفة
حادثة لكان ذلك القبول من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة دفعا للتسلسل فلا يعقل
عنه وصحة الاتصاف متوقفة على صحة وجود الصفة لتوقف النسبة على المنسوب اليه فيصح وجود
الحادث ازلا وهو محال بيان ذلك ان كل ازلي لا يتصف بالحوادث وينعكس بعكس النقيض
الى ان كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون ازليا الرابع المقتضي للصفة الحادثة ان كان ذاته

اوسلبيا

ان لا يوجب الا انعدام احدهما وكون الشيء الواحد موجودا بوجودين وانما العدم

اللاهوت [illegible] الناسوت الجسم

او سلبا من لوازم ذاته لزم ترجيح احد الجائزين بلا مرجح وان كان وصفا اخر محدثا لزم
التسلسل وان كان سلبا غير ذلك كان الواجب مفتقرا في صفته الى منفصل والكل محال
وللكرامية ان يقولوا انه لا ينفعل عن غيره لكن لم لا يجوز ان يقتضي ذاته تعالى صفات متعاقبة
كل واحدة منها مشروط بانقضاء الاخرى او مختص بوقت وحالة لتعلق الارادة
بها [illegible] زال فيكون الكمال مطردا او امكان الاتصاف بها لا يتوقف على امكانها لم يكن
قبل امكانها احتجوا بانه تعالى لم يكن فاعلا للعالم ثم صار فاعلا وبان الصفات القديمة
يصح قيامها به تعالى فيطلق كونها صفات ومعاني لان القدم عدمي لا يصلح ان يكون جزءا
من المقتضي والحوادث تشاركها في ذلك فيصح قيامها بذاته تعالى واجيب بان التغير في
الاضافة والتعلق لا في الصفة والمصحح لقيام تلك الصفات حقائقها المخصوصة او
نعت القدم شرط او الحدوث مانع أقول المبحث الرابع في نفي قيام الحوادث
بذاته تعالى اعلم ان الصفة التي اما ان يكون متقررة في الموصوف غير مقتضية لاضافة الى
غيره كالسواد للجسم والشكل او الحسن واما ان يكون متقررة في الموصوف مقتضية
لاضافة الى غيره وهذا القسم ينقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه مثل القدرة على
تحريك جسم ما فانها صفة متقررة في الموصوف يلحقها اضافة الى امر كلي من تحرك
الاجسام يلحقها لزوما اوليا ذاتيا وبواسطة ذلك يلحقها ثانيا وبتوسط [illegible] دخولا ثانيا
في تعلق الاضافات المعينة بالقدرة على تحريك جسم ما ليس تعلقها ما يلزمه فانه لو لم
يكن [illegible] من الامكان لم يبق اضافة القدرة الى تحريكه ابدا فاذا حضر ذلك كونها
القدرة على تحريك جسم ما فالقدرة لا يتغير بتغير احوال المقدور عليه من الاشياء وبدل انما
يتغير الاضافات الخارجية والسبب في ذلك لان القدرة مستلزمة للاضافة الى امر كلي لزوما
اوليا ذاتيا والى الجزئيات المندرجة تحت الكلي لزوما ثانيا غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي
الاول والكلي الذي يتعلق القدرة به لا يمكن ان يتغير فلهذا لا يتغير القدرة به وانما الجزئيات
فقد يتغير فبتغيرها يتغير الاضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها والى ما يتغير بتغير
المضاف اليه مثل العلم فانه صفة متقررة في العالم الموصوف به يلحقها اضافة الى المعلوم
يتغير بتغير المعلوم فان العلم بان زيدا ليس بموجود ثم يحدث انه يصير العلم بان زيدا
موجود فيتغير الاضافة والعلم المضاف معا فان العلم ليس مما يحفظ الاضافة بحسن ان

ثانية

[illegible]

المراد من الاضافة التعلق بين القادر والمقدور والمراد من التعلق كون القادر مؤثرا في شيء عند تعلق الارادة بايجاد الشيء والحاصل ان القدرة مستلزمة لهذا التعلق الذي مر ذكره هذا التعلق امر اعتباري لا وجود له في الخارج

العلم المضاف الى نوع كلي لم يكن ذلك بان يكون علماً بجزئي بل يكون العلم بالشبح علماً
مستلزماً لمزيد اضافة مستأنفة وهيئة للنفس مستجلبة لها اضافة تستتبع مخصوصة غير العلم
بالمفرد وغيرها بحقيقتها ليس فيه الكلام الذي هي هيئة واحدة لها اضافات شتى وانما
ان لا يكون متقرر في الموصوف بل مقتضيه لاضافة الى غيره مما كواكبنا وشيئاً لا فانه
اضافة محض بخلاف القدرة والعلم فانه هيئة متقررة في المتبوع يتبعها اضافة لازمة او
لاحقة فالموصوف بها ذو هيئة مضافة لا ذو اضافة محضة اذا عرفت فلنرجع الى تحرير
ما في المتن فنقول صفات الباري تقدس وتعالى تنقسم الى اضافات لا وجود لها
في الاعيان كتعلق العلم والقدرة والارادة فان هذه التعلقات اضافات محضة لا وجود
لها في الاعيان وهذه الاضافات متغيرة متبدلة والى امور حقيقية كنفس العلم والقدرة
والارادة ونحوها لا تتغير ولا تتبدل خلافاً للكرامية فانهم جوزوا تغير صفاته لنا وجوه
الاول ان تغير صفاته يوجب انفعال ذاته وذلك لان المقتضي لصفاته ذاته وتغير
الموجَب دال على تغير موجِبه فانه يمتنع ان يكون الموجب للشيء باقياً والشيء منتفياً الثاني
ان كل ما يتصف به الباري تعالى من صفة كمال لامتناع اتصافه تعالى بشيء من النقص باتفاق
العقلاء فلو خلا عن صفة الكمال يكون ناقصاً وهو محال الثالث لو صح اتصافه تعالى بالحوادث
يصح اتصافه تعالى به ازلاً لانه لو قبل ذاته تعالى صفة محدثة لكان قبول الذات لتلك الصفة
المحدثة من لوازم ذاته او منتهياً الى قابلية لازمة وذلك لانه لو لم يكن قبول الذات لتلك الصفة
المحدثة من لوازم ذاته او منتهياً الى قابلية لازمة لكان قبول الذات لتلك الصفة المحدثة عارضاً
فتكون الذات قابلة لتلك القابلية فان انتهى الى قابلية اخرى لازمة فهو المطلوب وان لم ينته الى
قابلية لازمة لزم الدور او التسلسل وهما محالان فلا بد ان يكون قبول الذات لتلك الصفة المحدثة
من لوازم ذاته او منتهياً الى قابلية لازمة واذا كان قبول الذات لتلك الصفة المحدثة من
لوازم ذاته او منتهياً الى قابلية لازمة فلا ينفك تلك القابلية عن الذات فيصح اتصافه
بالصفة الحادثة ازلاً وصحة اتصاف الذات بالصفة يتوقف على صحة وجود الصفة لان اتصاف
الذات بالصفة نسبة بين الذات والصفة والنسبة يتوقف على وجود المنتسبين فصحة اتصاف
الذات يتوقف على صحة وجود الصفة لان صحة الموقوف يتوقف على صحة وجود الموقوف عليه
فيصح وجود الحادث في الازل وهو محال لان الازل عبارة عن نفي الاولية والحادث

عبارة

عبارة عن ثبوت الاولية والجمع بينهما محال بيّنّا ان كل ازلي لا يتصف بالحادث وينعكس
بعكس النقيض الى ان كل ما هو يتصف بالحوادث لا يكون ازلياً فلو كان الله تعالى متصفاً
بالحوادث لم يكن ازلياً لكنه ازلي فلا يتصف بالحوادث وهو المطلوب والاولى ان لا يتعرض
التعرض لعكس النقيض فاذا ثبت ان الازلي لا يتصف بالحادث ثبت ان الله تعالى
لا يتصف بالحادث لان الله تعالى ازلي وكل ازلي لا يتصف بالحادث فانه تعالى لا يتصف
بالحوادث قيل صحة اتصاف الذات بالصفة غير صحة وجود الصفة في نفسها ولا يلزم
من ثبوت احديهما ثبوت الاخرى فان نفي صحة اتصاف الذات بالصفة ازلاً اذ ان
هذه الصفة لو كانت في نفسها ممكنة لكانت الذات قابلة لها وهذا لا يستدعي كون الصفة
في نفسها صحيحة والحق انه لا نزاع في ان صحة الاتصاف غير صحة وجود الصفة لكن
صحة الاتصاف لما يتوقف على صحة وجود الصفة لان صحة الاتصاف يتوقف على تحققها
وتحققها يتوقف على صحة وجودها وتعال ان يقول صحة الاتصاف لما عدم يتوقف
على صحة وجودها فان صحة المقدور عن القادر لا يتوقف الا على صحة وجود مقدور
لذاته فان امتنع وجود مقدوره لعائق او فوات شرط لم يقدر ذلك في صحة المقدور
الرابع المقتضي للصفة الحادثة ان كان ذاته تعالى او شيئاً من لوازم ذاته لزم ترجيح احد
الجائزين على الآخر بلا مرجح لان نسبة الذات ولوازمه الى حدوث الحادث في
ذلك الوقت او قبله على السواء فكما جاز حدوثه في ذلك الوقت جاز حدوثه قبله او بعده
فاذا ذلك الوقت ترجيح لاحد الجائزين بلا مرجح وان كان المقتضي للصفة الحادثة وصفاً آخر
محدثاً ينتقل الكلام في مقتضي ذلك الوصف الحادث فيلزم التسلسل وان كان
المقتضي للصفة الحادثة شيئاً غير ذاته تعالى غير شيء من لوازمه وغير وصف آخر محدث
كان الواجب مفتقراً في صفته الحادثة الى شيء منفصل وكل واحد من هذه محال والمصنف
اعترض على كل واحد من الوجوه الاربعة اما على الاول فبان يقال انه تعالى لا ينفعل
عن غيره وذلك لا يلزم من عدم انفعاله عن الغير ان لا يجوز تغير صفاته فانه يجوز
ان يقتضي ذاته تعالى صفات متعاقبة كل واحد منها مشروطة بانقراض الاخرى
فلا ينفعل من غيره بل ينفعل عن ذاته فان المقتضي لحدوث صفة بعد انقراض الاخرى
ذاته وان سلم ان انفعال عن ذاته على هذا الوجه ممنوع واما على الثاني فبان

يقال نحو الحكم بكل ما يصح اتصافه به فهو صفة كمال مسلم ولهذا انه لو خلا عنها كان ناقصا فانه
انما يكون الخلو عنها نقصا اذا لم يكن الصفة الزائلة خلف واما اذا كان لها خالف فلا يلزم
نقص فانه يجوز ان يقتضي ذاته تعالى صفات متعاقبة كل واحد منها مخصوصة بوقت وحال
لتعلق الارادة في ذلك الوقت والحال وخلف طارئ ان يكون الكمال مطردا او محفوظا
في ضمن تلك الصفات المتعاقبة لا يقال ان كل واحد من تلك الصفات المتعاقبة يجب
ان يكون صفة كمال بعد زوال الصفة السابقة يلزم النقص بخلوه عن صفة الكمال
لانا نقول يجوز ان يكون كون الصفة صفة كمال مشروطا محصورة بذلك الوقت اختص بها
فلا يلزم ان يكون خلو الذات عن تلك الصفة عند انقضاء وقتها نقصا والحاصل ان كل
واحد من الصفات المتعاقبة انما هي كمال عند وقتها المخصوص لها ولا يكون كمالا عند
انقضاء وقتها بل الكمال هو الصفة التي هي بعدها وهو متصف بها واما على الثالث
فان يقال الملازمة ممنوعة فان الحكم انه لو صح اتصافه به ازلا فان امكان الاتصاف
بالصفة الحادثة ما توقف على امكان الصفة الحادثة لم يكن امكان الاتصاف بالصفة الحادثة
قبل امكان الصفة الحادثة ضرورة امتناع الموقوف قبل الموقوف عليه وامكان الصفة
الحادثة لم يحصل في الازل لان امكانها مشروط بانقضاء الصفة التي هي قبلها او
بوقت معين وحال معين لتعلق الارادة بها في ذلك الوقت واما على الرابع فبان
يقال المقتضي الصفة الحادثة الفاعل المختار ولزوم ترجيح احد الجائزين ممنوع لجواز ان
يكون تعلق ارادة الله تعالى بوقت معين مرجحا كما هو مذهب الكرامية على جواز قيام
الصفات الحادثة بذاته تعالى من وجهين احدهما انه تعالى لم يكن فاعلا للعالم
ضرورة كون العالم محدثا ثم صار فاعلا له والفاعلية صفة ثبوتية فهذا القسم وقام هذا الصفة
الحادثة بذات الله تعالى وثانيهما ان الصفات القديمة صدقها بذاته تعالى بطلان كونها
صفات او معاني لا لكونها قديمة فان القدم لكونه عدميا لكونه عبارة عن عدم المسبوقية
بالغير لا مدخل له في صحة اتصاف الذات بالصفات القديمة فان صحة الاتصاف
وجودية والامر العدمي لا يكون جزءا من المقتضي للامر الوجودي والحوادث
تشارك الصفات القديمة في كونها صفات ومعاني فيصح قيام الصفات الحادثة بذاته
لمشاركتها للصفات القديمة فيما هو المقتضي لصحة القيام واجيب عن الاول بان التغير

في الاضافة

في الاضافة والتعلق لا في الصفة لان كونه تعالى فاعلا للعالم اضافة وتعلق عرض
المقدور بعد ان لم يكن عارضا وعن الثاني بان المصحح لقيام تلك الصفات القديمة حقائقها
المخصوصة او لعل العدم شرط صحة الاتصاف والقدم وان كان عدميا يجوز ان يكون
شرطا لان العدمي يجوز ان يكون شرطا للامر الوجودي او لعل الحدوث مانع من
صحة الاتصاف والحق انه لا يصح قيام الحوادث بذاته تعالى والمعتمد عليه الاستدلال
بامتناع التغير عليه لاستحالة الانفعال في ذاته تعالى تعالى الله عما يقول الظالمون
علوا كبيرا قال الخامس نفي الاعراض الحسية قد اجمع العقلاء على انه سبحانه
وتعالى غير موصوف بشيء من الالوان والطعوم والروائح ولا ملتذ باللذات الحسية
فانها تابعة للمزاج واما اللذات العقلية فقد جوزها الحكماء وقال الامام بعدم تصوره لنفسه
كما لا صرح به ولا شك ان الكمال اعظم اللذات فلا بعد ان يلتذ به اقول المبحث
الخامس نفي الاعراض الحسية قد اجمع العقلاء على انه سبحانه وتعالى غير موصوف
بشيء من الالوان والطعوم والروائح واللذات الحسية فانها تابعة للمزاج الذي هو كيفية
حادثة عن تفاعل العناصر وهو تعالى منزه عن الجسمية والتركيب كما قال الامام
والمعتمد انه غير موصوف بالالوان والطعوم والروائح الاجماع والاصحاب
قالوا اللون جنس تحته انواع وليس بعضها بالنسبة الى بعض صفة كمال وبالنسبة الى
بعض صفة نقص والفاعل له لا يتوقف على نحو منها واذا كان كذلك لم يكن
الحكم بثبوت البعض اولى من الباقي فوجب ان لا يثبت شيء منها ثم قال ولقائل
ان يقول لم تدعي انه ليس البعض اولى من البعض في نفس الامر غايته انكم ما عرفتم والاول
لا بد فيه من الدلالة فلم لا يجوز ان يكون ماهيته ذاته مستلزمة لونا معينا من غير العرف
عليه ذلك الاستلزام والثاني مسلم لكن لا يلزم من الاعدم علمنا بذلك المعين واما عدمه
في نفسه فلا ولقائل ان يقول التمسك بالاجماع في العقليات يكون عند الضرورة
والمعتمد في هذا الموضع انه لا يجوز مجملا لكل عرض لامتناع الانفعال في ذاته تعالى وقال
ايضا اتفق الكل على استحالة الالم اما باللذات العقلية فقد جوزها الحكماء والبا
ينكرونها واحتجوا بان اللذة والالم من توابع اعتدال المزاج وبالمزاج وذلك
لا يعقل الا في الجسم وهو ضعيف لانه يقال هب ان تلك اللذة التي لنا حادثة وهي

داعية الى الفعل الملتذ به وحينئذ يكون موجبا للملتذ به قبل الوجود لان الداعي الى الايجاد
قبل كل موجود ولا مانع كما ان الايجاد ايضا قبل الايجاد محال والا كان حادثا كان محلا
للحوادث والحكماء قالوا ان كل من يتصور في نفسه كمالا فرح به ومن تصور في نفسه نقصانا
تالم به ولا كمال الا كماله تعالى اعظم الكمالات وعلمه بكماله اجل العلوم فلا يبعد ان يلتذ
به وان يسلم ذلك اعظم اللذات قال الامام والجواب انه باطل باجماع والحق ان اللذة
والالم اللذين من توابع المزاج لا شك في استحالتهما عليه تعالى واما قول الامام ان
كانت اللذة قديمة وهي داعية الى الفعل الملتذ به وحينئذ ان يكون موجدا للملتذ به
قبل ان اوجد لان الداعي الى الايجاد قبل كل موجود ولا مانع فانما يصح ان كان
الملتذ به من فعله وعلى تقدير ان يكون الملتذ به من فعله انما يصح اذا كان داعي الايجاد
مجرد [illegible] الداعي اللذة او كان داعي الايجاد ايضا قديما لكنه غير كاف في الايجاد
الا بعد وجود الملتذ به اما اذا كان داعي اللذة داعي الايجاد وتعينه لم يلزم الخلف
المذكور والدلالة المذكورة لا تبطل الالم اذ ليس اليه داع فلا يلزم هذا الخلف والحكماء
لا يقولون عليه بكماله توجب اللذة فانه ليس يصح لا نقصانه ان لا يكون علمه بذات الله
وذاته قابلها وهم لا يقولون به بل يقولون ان اللذة في حقه تعالى هو نفس علمه بكماله
وتقدير الفرح والالم اللذين يوجبهما العلم بالكمال والنقصان في حقه تعالى
ليس بعيد لانه منزه عن الانفعال والتمسك باجماع الامة يتوقف على عدم اطلاق
لفظ اللذة والالم عليه تعالى لان كل ما صح لا نعرفه الا دليل الشرعي لا نوصف تعالى
به في المعنى الذي ادعاه الحكماء فالاجماع غير حاصل ونفي الالم عنه تعالى لا يحتاج
الى بيان لان الالم ادراك منافٍ ولا منافي له تعالى **قال** الفصل الثالث
في التوحيد احتج الحكماء بان وجوب الوجود نفس ذاته تعالى فلو شارك فيه غيره
امتاز عنه بالتعين ولزم التركيب والمتكلمون بانا لو فرضنا الهين لاستوت الممكنات
بالنسبة اليهما فلا يوجد شيء منها لاستحالة الترجيح من غير مرجح وامتناع المؤثرين
على اثر واحد وايضا ان اراد احدهما حركة جسم فان امكن للآخر سكونه
فلنفرض ذلك اما ان يحصل مرادهما او لا يحصل مراد كل واحد منهما وكلاهما محال
او يحصل مراد احدهما وحينئذ يلزم عجز الاخر والا لم يمكن فيكون المانع ارادة

الاخر

الاخر فيلزم عجزه والعاجز لا يكون الها ويجوز التمسك بالادلة النقلية لعدم توقفها عليه
اقول لما فرغ من الفصل الثاني شرع في الفصل الثالث في التوحيد احتج
الحكماء على انه ليس واجب الوجود الا واحدا بان وجوب الوجود نفس ذاته تعالى
فلو شاركه في وجوب الوجود غيره امتاز عن الغير بالتعين ويلزم التركيب فيكون
ممكنا هذا خلف وفيه نظر لان الامتياز بالتعين لا يوجب التركيب في الماهية اجاب عنه
فاضل [illegible] المصنف رحمه الله بان الامتياز بالتعين يوجب التركيب في الماهية بل زاد على التركيب
وهو كذلك لانه لو شاركه غيره في وجوب الوجود ووجوب الوجود نفس ذاته فلا بد ان
يمتاز بتعين زائد على نفس وجوب الوجود بالضرورة وح يكون واجب الوجود المتعين
امران وجوب الوجود الذي هو نفس ذاته والتعين الذي هو زائد عليه ولا يجوز ان
يكون علة التعين ذاته ولا لازم ذاته والا لم يتحقق اثنينية فيكون تعينه لامر غير ذاته
وهو غير لازم ذاته فيكون ممكنا هذا خلف قال الامام في بيان التوحيد على طريق
الحكماء الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين والا لكان مغايرا لما به يمتاز
كل واحد منهما عن الاخر فيكون كل واحد منهما مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز
فان لم يكن بين الجزئين ملازمة كان اجتماعهما بعلة منفصلة هذا خلف وان
كان بينهما ملازمة فان استلزمت الهوية الوجوب كان الواجب معلول الغير هذا
خلف وان كان الوجوب مستلزما لتلك الهوية فكل واجب هو هو فما ليس هو لم يكن
واجبا وفيه نظر هذا بناء على كون الوجوب وصفا ثبوتيا وهو باطل والا لكان
اما داخلا في الماهية او خارجا وكلاهما باطل على ما تقدم ولانه لو كان ثبوتيا لكان
مساويا في الثبوت لسائر الماهيات ومخالفا لها في الخصوصية فوجوبه غير ماهيته
فالماهية موصوفة بوجوبه [illegible] ان كان واجبا كان للوجوب وجوب اخر الى غير
النهاية وان لم يكن واجبا كان ممكنا لذاته هذا خلف وايضا هو بناء على كون التعين
وصفا ثبوتيا زائدا وهو باطل وايضا معارض بان واجب الوجود مثلا والممكن
في الوجود به مخالف له في الوجوب فوجوبه ووجوده متغايران فما لم يكن
بينهما ملازمة فهو محال والا لصح انفكاك كل واحد منهما عن الاخر فيمكن انفكاك
وجوده عن الوجوب وكلما كان كذلك استحال ان يكون واجبا لذاته ولا يكون

سيما ملازم وليس ان يكون كل واحد منهما مفتقرا الى الآخر ضرورة امتناع الدور وعلى ان
لا يكون الوجود مستلزما للوجوب والا فكل موجود واجب هذا خلف ولا احتمال بعد
الاول لان الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي فقط واذا كان كذلك
فلم لا يجوز ان يكون الوجوب في الذات مقولا على الواجبين بالاشتراك اللفظي فقط
قال صاحب تلخيص المحصل ان لزم التركيب من عدم كون الوجوب مشتركا بين اثنين
كان نفي الواجب ان يقتصر على ذلك لانه قد تبين ان كل مركب ممكن ثم قوله بعد ذلك ان
اسلم الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير هذا خلف فيه نظر لان الخلف انما
يكون لو كان الواجب معلول الغير لا الوجوب اذا كان هويته مستلزمة لوجوبه
وكان وجوبه محتاجا الى هويته لا يلزم كون الهوية معلولة للغير بل يلزم كون الهوية
غير واجبة بانفرادها انما يكون واجبة بصفة يقتضيها ذاتها ولو قال في الاول الوجوب
صفة مع غير واجبة لان الموصوف بها فيكون معلول الغير حصل مقصوده و
لا اعتراض عليه يكون الوجوب عنده ثبوتي باطل على مذهبه فانه يعني بالوجوب
المحمول عليه العدم بالوجوب يكون محمولا عليه موجبا وان لم يكن الوجوب الا عدميا كان
ممكنا فالواجب لذاته اولى ان يكون ممكنا لا عادة لما مضى وقد مر الكلام عليه والمعارضة
يكون الواجب مساويا للممكن في الوجوب وقد بينا ان اشتراكهما في الوجود ليس بالتواطؤ
والمهرب الذي هرب اليه احد بان الوجوب بالذات مقول على الوجوهين في
بالاشتراك اللفظي لا ينجيه من هذه الحيرة فانه من غاية التحير لا يدري الى اي
شيء يأوي كلامه ولا يبالي بالتناقض والهذيان فلا يتخلص من حيرته وكان من الواجب
ان نعرض لما قال غير من الحكماء الواجب لذاته يستحيل ان يكون محمولا على اثنين
لانه اما ان يكون ذاتيا لهما او عرضيا لهما او ذاتيا لاحدهما عرضيا للآخر فان كان
ذاتيا لهما فالخصوصية التي بها امتاز كل واحد منهما عن الآخر لا يكون داخلا في الوجوب
الذي هو المعنى المشترك والا فلا امتياز فهو خارج مضاف الى المعنى المشترك
فان كان في كل واحد منهما كان كل واحد منهما ممكنا من حيث هو موجود ممتاز عن
الآخر وان كان في احدهما فهو ممكن وان كان عرضيا لهما او لاحدهما فمفروضه
في ذاته لا يكون واجبا لان معنى الوجوب لذاته هو المعنى المشترك فقط لانا بينا

بينا ان المعنى المشترك لا يوجد في الخارج من حيث هو مشترك من غير مخصص يزيل اشتراكه
فان قيل المخصص سلبي وكل واحد منهما مخصص بانه ليس الآخر قلنا سلب الغير لا يحصل
الا بعد حصول الغير وفي تكون كل واحد هو هو بعد حصول الغير مشكلا وفيه كفاية
وجه آخر يدل على نفي الشريك اي الوجه الخاص المتصف بالوجوب الذاتي لا يكون
مشتركا بين اثنين بل هو واحد حقيقة لانه لو كان مشتركا بين اثنين فان كان تمام حقيقتهما
يكون الخصوصية التي يمتاز كل واحد عن الآخر خارجة عن حقيقتهما المشترك بينهما
مضافة اليها فان كانت في كل واحد منهما كان كل واحد منهما من حيث هو موجود ممتاز عن
الآخر ممكنا فلا يكون واحد منهما واجبا وايضا لا يكون خصوصية احدهما لازمة
للحقيقة من حيث هي بالضرورة والا لامتنع تحقق بدونها فيفتقر حال تلك الخصوصية في
تلك الخصوصية الى غيره فلا يكون واجبا وايضا لو كان علة الخصوصية الذات من حيث هي لم يوجد منها
الا واحد ولو كان مخصصا قبل تلك الخصوصية لان العلة وجب ان يتخصص بعد ذلك المعلول
فيكون لها خصوصية اخرى فيلزم الدور او التسلسل او انعقاد احدهما في الخصوصية الى غيره
فيلزم الامكان وان كان علة الخصوصية الغير يلزم الامكان وان كان داخلا في حقيقتهما
يلزم ان يكون كل واحد منهما مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز وهو محال وان كان خارجا
عنهما فان لم يكن عارضا لهما لم يكن واحد منهما واجب الوجود وان كان عارضا لهما وكل عارض
محتاج الى معروضه وكل محتاج فهو ممكن فلا يكون الواجب واجبا هذا خلف وايضا يلزم ان
يكون لكل منهما ماهية ووجود عارض لها فلم يكن احد منهما واجبا لما عرفت ان الواجب لا يكون
له وجود وماهية وجه آخر في بيان التوحيد على طريقة المتكلمين يتوقف على تقديم مقدمتين
احديهما ان الشيئين المختلفين بالاعتبار كالعاقل والمعقول اذا كان العاقل يعقل ذاته
وقد يختلفان بالاعيان والمختلفان بالاعيان قد يشتركان في امر عارض كوجود الجوهر
وهذا العرض الخاص وقد يشتركان في امر مقوم لهما كزيد وعمرو في الانسانية والمختلفان
بالاعيان المتفقان في امر مقوم يشتملان بالضرورة على امرين قد اجتمعا في احدهما
ما يختلفان فيه والثاني ما يتفقان فيه واجتماعهما اما ان يكون بمجرد الاتفاق من احد الجانبين
وهو اللزوم او مع جواز الانفكاك وهو العروض واللزوم لا يخلو اما ان يكون ما يتفقان
فيه لازما لما يختلفان فيكون المختلفان لازم واحد وهذا غير منكر كالحيوان اللازم

بهامج منهاج

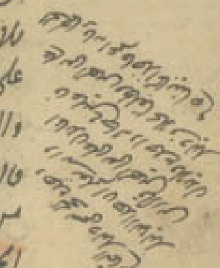
للناطق واللاجسم واما ان يكون ما يختلفان به لازما لما يتفقان فيه فيكون الشيء الواحد
بالنسبة مختلفان متقابلان وهذا منكر فانه يمتنع ان يكون الحيوان ناطقا واعجم معا
لاستحالة التقابل بين لازمي الشيء الواحد لاستلزامه التنافي بين اللازم والملزوم
واما العروض فاما ان يكون ما يتفقان فيه عارضا عرض لما يختلفان فيه وهذا ايضا
غير منكر كالوجود العارض لهذا الجوهر وهذا العرض عند اطلاق هذا الوجود وذلك
الوجود عليهما فان الوجود مقدم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفين
بالكلية واما ان يكون ما يختلفان به عارضا لما يتفقان فيه وهذا ايضا غير منكر كالانسان
المعروض لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان وذاك الانسان عليهما فان الانسانية
مقدمة لهما وهي معروضة لما اختلفا فيه من التشخص وثانيهما ان ماهية الشيء قد يجوز ان
تكون سببا لصفة من صفاته كالاثنينية التي هي سبب لزوجيتها وان الصفة الشيء قد تكون
سببا لصفة اخرى له مثل الفصل للخاصة كالناطق للمتعجب ومثل الخاصة للخاصة
كالمتعجب للضاحك ومثل العرض للعرض كاللون للمرئي ولكن لا يجوز ان يكون الصفة
التي هي الوجود للشيء اما بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى
لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود فاما سائر الصفات
اما توجد بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود والا لجاز ان يكون الماهية سببا
لسائر الصفات وان يكون بعضها سببا لبعض ولم يجز ان يكون شيء منها سببا للوجود
اذا عرفت ذلك فنقول قد ثبت ان واجب الوجود موجود وانه موجد للموجود
الممكن وانه انما يكون موجدا لشيء اذا كان متعينا لان الشيء غير المتعين لا وجود في الخارج
وما لا وجود له في الخارج يمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم واجب الوجود المتعين ان كان
تعينه ذلك لانه واجب الوجود اي تعينه عين كونه واجب الوجود فلا واجب
وجود غيره وهذا هو المطلوب وان لم يكن تعينه لذلك اي لانه واجب الوجود
اي لم يكن تعينه ذلك عين كون واجب الوجود بل تعينه لامر اخر به اي تعينه
غير كونه واجب الوجود فهو معلول لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان
الوجود الواجب لازما لماهية غيره او لازما لصفة غيره لان التعين اذا كان غير
واجب الوجود تكون ماهية او صفة لماهية وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود

الواجب

الواجب لازما للتعين كون الوجود الواجب لازما لماهية غيره او لازما لصفة وهو محال
لانه يلزم ان يكون الوجود بسبب ماهية غيره او بسبب صفة اخرى لها لان التلازم
بين الشيئين لا يتحقق الا اذا كان الملزوم اخص منه علة او معلولا مساويا للازم ولجزء
منه اذا كانا معلولي علة واحدة وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما للتعين يمتنع
ان يكون علة للتعين لان العلة يجب ان تتعين قبل المعلول ويمتنع ان يتعين الوجود
الواجب قبل تعينه وعلى التقديرين الاخيرين وهو ان يكون الملزوم علة للازم او
جزء من علة او يكون الملزوم واللازم معلولي علة واحدة يلزم ان يكون واجب الوجود
معلولا وهو محال وان كان واجب الوجود عارضا لتعينه فهو اولى بان يكون معلولا
ايضا لان العارض للشيء مفتقر اليه وكذا الشيء المفتقر الى الغير معلول ولان اذا كان
واجب الوجود عارضا للتعين لا يكون علة لتعينه والا لكان لازما فيكون تعينه لغيره
مستغنيا عنه للافتقار فيكون اولى بان يكون معلولا وان كان التعين لازما لواجب
الوجود فهو معلول ايضا لانه لا يجوز ان يكون واجب الوجود علة لتعينه لان العلة
يجب ان يتعين قبل المعلول ويمتنع ان يتعين الوجود الواجب قبل تعينه فيكون واجب
الوجود المتعين معلولا وان كان التعين عارضا للوجود الواجب فهو معلول ايضا
لانه لا يجوز ان يكون الوجود الواجب علة لتعينه والا يلزم تقدمه على تعينه بالتعين
ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول بالتعين فلا بد ان يكون التعين علة لمعروضه
والا لكان لازما لا عارضا فيمتنع ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره
ثم التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذا
يكون من حيث هو طبيعة غير عامة وح اما ان يخصص تلك الطبيعة المعروضة للتعين
بعين ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب تعين اخر خصصها اولا ثم عرض لها
التعين بعد تخصيصها فان كان الاول فيلزم العلة علة لخصوصيتها لذاته بحسب وجوده.
وهذا محال وان كان الثاني فالكلام في التعين السابق كالكلام في التعين المعلول
وما بطل الاقسام الاربعة الحاصلة من كون تعين واجب الوجود غير كونه واجب الوجود
تعين كون تعين واجب الوجود كونه واجب الوجود فيكون واجب الوجود واحدا
وهو المطلوب احتج المتكلمون على نفي الالهين بوجهين احدهما انه لو فرض الهان

لا سوت الممكنات بالنسبة اليها اي لا يكون جميع الممكنات مقدورات بالنسبة الى كل واحد منهما
لان علة المقدورية الامكان فان الامتناع والوجوب يحيلان المقدورية والامكان و
وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا لكل واحد منهما فيكون كل
منهما قادرا على جميع الممكنات فلا يوجد شي من الممكنات لانه لو وجد شي من الممكنات فاما ان
لا يكون واحد منهما موثرا فيه او احدهما موثرا فيه دون الاخر فيلزم الترجيح بلا
مرجح اما على تقدير ان لا يكون واحد منهما موثرا فظاهر لانه يلزم ترجيح احد طرفي
الممكن بلا مرجح واما على تقدير ان يكون الموثر احدهما فقط فلانه لما كان الممكن الواقع
نسبته الى كل منهما على السوا فوقوعه باحدهما دون الاخر يكون ترجيحا بلا مرجح
فثبت انه لو وجد شي من الممكنات فعلى تقدير ان لا يكون واحد منهما موثرا فيه او يكون احدهما
موثرا فيه دون الاخر لزم الترجيح بلا مرجح واللازم باطل لاستحالة الترجيح بلا مرجح
فلا يوجد شي من الممكنات وان كان كل واحد منهما موثرا فيه يلزم اجتماع موثرين مستقلين
على اثر واحد بالشخص فلا يوجد شي منهما فثبت انه لو فرض الهان لا يوجد شي من الممكنات
واللازم باطل فالملزوم مثله فالاله واحد وهو المطلوب الثاني انا لو فرضنا الهين
فان اراد احدهما حركة جسم فان امكن للاخر سكونه فلنفرض ذلك فان كان ما هو ممكن لا يلزم
من فرض وقوعه محال والا كان ممتنعا لا ممكنا ح اما ان يحصل مرادهما فيكون
الجسم الواحد متحركا ساكنا وهو محال او لا يحصل مراد كل واحد منهما فيكون الجسم الواحد
لا متحركا ولا ساكنا وهو محال او يحصل مراد احدهما دون الاخر فيلزم عجز الاخر
معجزه ان كان ازليا يكون محالا لان العجز انما يعقل عما يصح وجوده ووجود الحادث
في الازل محال فالعجز عنه ازلا محال وان كان حادثا فهو محال لان هذا انما يعقل
لو كان قادرا في الازل ثم زال قدرته وذلك يستدعي زوال القديم وهو محال
وان لم يكن للاخر ارادة سكونه فيكون المانع ارادة الاخر فيلزم عجزه والعاجز
لا يكون الها لما ذكرنا ولانه اذا كان كل واحد منهما قادرا على جميع المقدورات
والقادر يصح منه فعل مقدوره فحينئذ يصح من هذا فعل الحركة لو لا الاخر ومن
الاخر فعل السكون لو لا هذا فاما لم يقصد احدهما الى الفعل لا يتعذر على الاخر
القصد الى ضده لكن ليس تقدم احدهما على الاخر اولى من العكس فاذا

يستحيل



يستحيل ان يصير قصد احدهما مانعا عن الاخر من القصد ويجوز التمسك في
اثبات التوحيد بالدلايل النقلية لان صحة الدلايل النقلية غير موقوفة على ان الاله
واحد قال الباب الثاني في الصفات وفيه فصلان الاول في الصفات التي
يتوقف عليها افعاله وفيه مباحث الاول في القدرة اتفق المتكلمون على انه تعالى قادر
لانه لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تاثيره على شرط حادث لزم قدم العالم
وان توقف فالكلام في توقفه على وجوده فيلزم اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية
لها وهو محال او على ارتفاعه فيلزم حوادث لا الى اول وهو محال ايضا لان
جملة ما حدث الى زمان الطوفان اذا انطبق على ما مضى الى يومنا فان لم يكن في الثاني
ما لا يكون بازائه في الاول من ساوى الزائد الناقص وان كان انقطع الاول
والثاني انما زاد عليه بمقدار متناه فيكون متناهيا قيل تخلف عنه العالم لامتناع وجوده
ازلا فلما وجد . قلنا من الموجب لكن ممتنعا سلمناه لكن كان من الممكن ان
يتقدمه وجود . قيل الجملتان غير موجود فلا يوصفان بالزيادة والنقصان
ولو فرض بالنظار ... فلكم لا يجوز ان يكون موجد العالم وسطا مختارا قلنا لان كل ما
سوى الواجب ممكن وكل ممكن مفتقر الى موثر وكل مفتقر محدث لان تاثير الموثر
بالايجاد لا يجوز ان يكون حال البقا لاستحالة ايجاد الموجود فتعين اما ان يكون
حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر اقول
لما فرغ من الباب الاول شرع في الباب الثاني في صفاته الثبوتية وذكر فيه
فصلين الاول في الصفات التي يتوقف عليها افعاله الثاني في سائر الصفات
الفصل الاول فيه اربعة مباحث الاول في القدرة الثاني في انه تعالى عالم قادر الثالث
في الحيوة الرابع في الارادة المبحث الاول في القدرة ذهب جمهور المليين الى ان
تاثيره تعالى في وجود العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح منه فعل العالم
وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تاثيره تعالى في وجود العالم بالايجاب على
معنى ان العالم لازم لذاته كلزوم الشمس بالاضاءة فانه لازم لذاتها واثبات القدرة
مبني على حدوث العالم وابطال حوادث لا الى اول لها والقادر هو الذي يصح ان
يصدر منه الفعل وان لا يصدر وهذه الصحة هي القدرة وانما يرجح احد الطرفين

على الاخر بانضياف وجود الارادة او عدمها الى القدرة والعلة سنذكره ذكره
واما الخلاف في ان الفعل مع اجتماع القدرة والارادة هل يمكن مقارنة حصوله معهما
او لا يمكن بل انما يحصل بعده فكثير من العلماء ذهبوا الى انه يمكن بل يجب حصوله مع اجتماعهما
ولقولهم بازلية العلم والقدرة وكون الارادة على حالها حكموا بقدم العالم والمتكلمون
ذهبوا الى امتناع حصول الفعل معهما بل قالوا الفعل انما يحصل بعد اجتماعهما
ولذلك قالوا بوجوب الحدوث لان الداعي الذي هو الارادة جازمة لا تدعو الا الى معدوم
والعلم به بديهي والحجة على انه تعالى قادر بان وجود العالم بعد عدمه بمعنى كون تاثيره
في العالم بالايجاد في الاول ثابت لما ثبت ان العالم حادث فاسمعي الثاني بيان المنافاة
انه تعالى لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تاثيره في وجود العالم على شرط حادث
لزم قدم العالم سواء توقف وجوده عنه على شرط قديم او لم يتوقف على شرط اصلا
ضرورة امتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان توقف تاثيره في وجود العالم على
شرط حادث ننقل الكلام ويلزم اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية لها وهو محال
وان توقف تاثيره في وجود العالم على ارتفاع شرط حادث فيلزم حوادث متعاقبة
متصلة لا الى اول وهو محال لانا نفرض جملة ما حدث من الحوادث المتعاقبة الى زمان
الطوفان او انطبق عما مضى من الحوادث الى يومنا فان لم يكن في الثاني اي مما مضى
الى يومنا ما لا يكون من الحوادث بازائه في الاول اي في جميع ما حدث من الحوادث
المتعاقبة الى زمان الطوفان شيء من الحوادث يساوي الزائد الى الناقص اي
الاول فان الثاني زائد على الاول بمقدار ما مضى من الطوفان الى يومنا فيكون
الكل مساويا للجزء وهو محال وان كان في الثاني ما لا يكون بازائه في الاول
شيء انقطع الاول فيلزم تناهيه والثاني زائد على الاول بمقدار متناه فيكون ايضا
متناهيا لان الزائد على المتناهي بمقدار متناه متناه فان قيل لا نسلم ان الباري تعالى
لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تاثيره على شرط حادث لزم قدم العالم
قوله لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام قلنا لا نسلم فان تخلف الاثر عن المؤثر
انما يمتنع اذا كان الاثر ممكنا وهو ممنوع فان وجود العالم في الازل ممتنع لما
بينا انه لو وجد العالم في الازل لكان اما متحركا او ساكنا وكل منهما محال بما

فوجوده

فوجوده في الازل محال فتخلف عن المؤثر لامتناع وجوده ازلا فان تخلف الاثر عن المؤثر لما
بعد وجود المؤثر بعد امكان الاثر اجيب بانا لا نسلم ان وجود العالم في الازل ممتنع
فان وجوده في الازل من الموجب بالذات ليس ممتنعا بل وقوعه بالقدرة والاختيار في الازل
ممتنع سلمنا امتناع وجود العالم في الازل لكن كان من الممكن ان يتقدم وجوده فانه لو
وجد قبل ان وجد بمقدار يوم بتقدير ازليا فكان يجب ان يوجد لوجود
المؤثر التام وانتفاء المانع قبل ان لا تراه اذ لو كان الباري تعالى موجبا وتوقف تاثيره على
انتفاء وجود حادث يكون محالا قوله لانه يلزم منه حوادث متعاقبة لا الى اول قلنا مسلم
لزومها وهو محال ممنوع قوله لان جملة ما حدث الى قوله متناه قلنا ان هذا الاستدلال انما يتم
لو كان الجملتان الموصوفتين بالزيادة والنقصان وهو ممنوع فان الجملتين غير موجود
لان احادهما توجد على سبيل التعاقب والنقض بالاوصاف بالزيادة والنقصان اذ
الزيادة والنقصان من اوصاف الموجودات لا المعدومات قولهم الجملتان
غير موجودتين فلا توصفان بالزيادة والنقصان بالزمان فان اجزاءه غير مجتمعة
في الوجود لكونه غير قار الذات مع انه يوصف بالزيادة والنقصان اذ يصح ان يقال
زمان حركة تامة لفلك زحل ازيد من زمان حركة تامة لفلك المشتري وزمان حركة تامة
لفلك القمر انقص من زمان حركة تامة لفلك الشمس والجواب ان نقول فان امتناع حوادث
متعاقبة لا الى اول موقوف على تطبيق الجملتين وتطبيق الجملتين محال لان الجملتين
لا توصفان بالزيادة والنقصان بل لان الجملة من حيث هي غير موجودة فان الموجود
ابدا جزء من اجزائها فلا يتصور التطبيق مع اجزائها اصلا فلا يطرد وكونه من الحجج القطعية
الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولم يتصور ان يكون واجب الوجود هو القادر لم لا
يجوز ان يكون موجد العالم وسطا فيما بين ان يكون الواجب لذاته اوجده على سبيل
الايجاب موجدا قديما ليس بجسم ولا جسماني قادرا مختارا او ذلك القادر المختار هو
الذي اوجد العالم بالقدرة والاختيار قلنا لان كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن
مفتقر الى مؤثر وكل مفتقر الى مؤثر محدث لان تاثير المؤثر فيه بالايجاد لا يجوز
ان يكون حالة البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فيتعين ان يكون تاثير المؤثر فيه اما حال الحدوث
او حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر واذا كان الوسط حادثا لا يمكن

ان لا تكون اثار الموجب القديم الا بتوسط حوادث متعاقبة لا الى اول وهو محال لما مر ان
ثم لا يجوز ان لا تكون ما به الموجبية ذلك الوسط حال الوجود فلا اشكال اي والموجود
فلا الالزم انه يلزم ايجاد الموجود وانما يلزم ذلك لو كان ما به حال الوجود في الاثر الموجود
وليس كذلك بل ما به المؤثر حال الوجود في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم
بل في الماهية من حيث هي هي بان يوجدها فان قيل على هذا يلزم الواسطة بين الوجود
والعدم وهو محال اجيب بانه ليس للماهية حال غير حال الوجود والعدم حتى يلزم
الواسطة لكن الماهية من حيث هي غير الماهية من حيث هي موجودة او معدومة والا
كانت لا تخلو عن احديهما وما به حال الوجود في الماهية من حيث هي بان يحققها اي
يوجدها لا انه يحقق وجودها فان قيل اذا كانت الماهية لا تخلو عن الوجود والعدم
فما به المؤثر لا يخلو عن احدى الحالتين فيلزم المحذور اجيب بان المراد بحال الوجود
زمان وجود الاثر او ان وجوده والمحذور ان لم يؤثر المؤثر في الاثر زمان وجود
الاثر او ان وجوده لان الاثر لا يتاخر عن المؤثر بالزمان بل هما في الزمان معا
لكن الاثر بالذات يتاخر عن المؤثر فما به المؤثر في الاثر الذي هو بالذات متاخر
عن المؤثر وبالزمان معه فلم يحصل للاثر حالة غير حال الوجود والعدم ولا يلزم
من ما به المؤثر معه حال الوجود ايجاد الموجود لان الوجود وان كان مع المؤثر
بالزمان فهو بالذات متاخر فاما التسلسل في حوادث متعاقبة متسلسلة لا الى اول
غير ممتنع قال احتج المخالف بوجوه الاول ان المؤثر ان استجمع الشرائط
وجب الاثر والا لكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وان لم يستجمع امتنع
اجيب بان القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر كالجائع يختار احد الرغيفين
المتماثلين من كل الوجوه والهارب من السبع يسلك احد السبيلين بلا مرجح وليس ذلك
كحدوث الحادث بلا سبب اصلا فان البديهة شاهدة بالفرق سيما وان المؤثر استجمع
شرائط المكنة ووجود الفعل موقوف على تعلق الارادة التي اقتدار القادر
نسبة متوقف على تمييز المقدور في نفسه المتوقف على ثبوته فيلزم الدور ويتوقف بالاعادة
ثم اجيب بان التمييز في علم القادر لا في الخارج الثالث المقدور لا يخلو عن وجود او
عدم والاول ايجاد الحاصل والثاني المقابل ممتنع فانتفت المكنة اجيب بان المكنة حاصلة من الايجاد

في الاستقبال او حاصلة في الحال بالفعل ذاته مع عدم الالتفات الى ما هو عليه من وجود او عدم
الرابع النفي ترك محض وعدم مستمر فلا يكون مقدورا و فعلا واجيب بان القادر هو الذي
يصح ان يفعل وان لا يفعل لا الذي يفعل الترك اقول احتج المخالف القائل بان
الواجب موجب بالذات لا قادر بوجوه اربعة الاول ان المؤثر في وجود العالم ان استجمع
جميع ما لا بد منه في المؤثرية من الشرائط وجودية كانت او عدمية وجب الاثر لانه لو لم
يجب الاثر مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط لكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا
بلا مرجح واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه اذا لم يجب الاثر مع وجود المؤثر
المستجمع للشرائط يكون ممكنا اذ لو وجب لا امتناع مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط
واذا كان ممكنا يكون فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وان لم يستجمع المؤثر
الشرائط المعتبرة في المؤثرية امتنع منه وجود الاثر لامتناع المشروط بدون
الشرط واجيب اولا بان المؤثر المستجمع للشرائط المعتبرة في المؤثرية لا يجب
اثره بل يكون تارة يكون مصدرا للاثر وتارة لا يكون من غير حالة ثابتة في الجانبين
فلا يمتنع الترك قوله لو كان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وهو محال
قلنا لا نسلم استحالته وذلك فان القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير ترجيح
احدهما على الاخر كالجائع يختار احد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه
مع عدم ترجيح احدهما على الاخر وكذلك الهارب من السبع او العدو يسلك احد
السبيلين المتساويين بلا مرجح قوله وليس كذلك اشارة الى جواب اعتراض تقرير الاعتراض
ان تجويز ترجيح احد الامرين المتساويين بلا مرجح يفضي الى تجويز حدوث الحادث
بلا سبب فينسد باب اثبات الصانع وتقرير الجواب ان تعيين القادر احد مقدوريه
المتساويين بلا مرجح ليس مثل حدوث الحادث بلا سبب فان البديهة شاهدة بالفرق
بينهما فانا نعلم ببديهة العقل امتناع حدوث الحادث بلا سبب بخلاف ترجيح القادر
احد مقدوريه المتساويين بلا مرجح فان بديهة العقل شاهدة بجواز ذلك وقد تحقق
وقوعه والحق ان ترجيح احد الامرين المتساويين بلا مرجح محال سواء كان في حدوث
الحادث او في مقدوري القادر وتخصيص احدهما بالجواز والاخر بالامتناع ترجيح
بلا مرجح والمختار هو الذي يكون فعله تبعا للارادة وداعية والداعي يكفي في الترجيح

والطالع والطارئ لم يحصل كان مثلهما احد المتساويين من غير ترجيح لا غاية له الترجيح غير معلوم
وعدم العلم لا يقتضي عدم الوقوع واحتج ثانيا بان المؤثر المستجمع لشرائط المكنة لا يمتنع
الفعل عنه ووجود الفعل موقوف على تعلق الارادة به فلا يلزم ترجيح بلا مرجح فانه
لما تعلق الارادة به حدث على سبيل الوجوب بالنظر الى الارادة فان الفاعل متمكن من
الفعل والترك واستواء الطرفين بالنسبة الى الفاعل وحدها فان وجوب الفعل باعتبار الفاعل
والداعي وتمكنه من الفعل والترك بالنسبة الى الفاعل وحدها الثاني لو افاد القادر نسبة
بين القادر والمقدور يجب ان يتميز عن غيره لانه لو لم يتميز المنسوب عن غيره استحال
اختصاصه بتلك النسبة دون غيره فثبت ان المقدور يجب تميزه عن غيره وكل متميز ثابت
فاذا تعلق القدرة بالمقدور يتوقف على ثبوته في نفسه وثبوت المقدور موقوف على القادر
فيلزم الدور ونقض هذا الدليل بالايجاب فانه لو كان هذا الدليل صحيحا يلزم ان لا يكون
المؤثر موجبا لان ايجاب المؤثر في الاثر نسبة بين الموجب والاثر فيجب ان يتميز
الاثر عن غيره لانه لو لم يتميز المنسوب عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة
دون غيره فثبت ان الاثر يجب تميزه عن غيره وكل متميز ثابت فاذا الايجاب
يتوقف على ثبوت الاثر في نفسه وثبوت الاثر في نفسه موقوف على الايجاب فيلزم الدور
ثم احتج عنه بان تميز المقدور عن غيره انما هو في علم القادر لا في الخارج وكل متميز
ثابت في العلم لا في الخارج والثبوت في العلم غير موقوف على القادر حتى يلزم الدور والثبوت في
الخارج موقوف على القادر عليه فانتفى الدور الثالث المقدور لا يخلو عن وجود او عدم
فلو كان المؤثر قادرا لتمكنه بالضرورة في حال حصول احد الطرفين ضرورة امتناع
الخلو عن الوجود والعدم واللازم باطل لان الحاصل من الطرفين سواء كان وجودا
او عدما واجب لان الحاصل من الطرفين واجبا كان الطرف المقابل للحاصل
ممتنعا فلا تكون المكنة حال حصول احد الطرفين متحققة لاستحالة المكنة من الواجب
والممتنع واحتج بان ما ذكرتم يقتضي نفي المكنة حال حصول احد الطرفين ونحن
لا نقول بالمكنة من الطرفين حال حصول احدهما بل نقول المكنة حاصلة في الحال
من الايجاد في الاستقبال او نقول المكنة حاصلة في الحال بالنظر الى ذات
المقدور مع عدم الالتفات الى ما هو عليه من وجود او عدم فان المقدور من

حيث

حيث ذاته من غير التفات الى ما هو عليه من وجود او عدم ممكن والمكنة حاصلة
بالنسبة الى الممكن ومع ما عليه الوجود او العدم واجب او ممتنع والمكنة غير حاصلة
بالنسبة الى المقدور من حيث هو موجود او معدوم فانه من حيث هو موجود او معدوم
واجب او ممتنع وكل منهما غير مقدور لاستحالة التمكن من الواجب والممتنع فان القادر
متمكن من ايجاد ذات المقدور الموجود او المعدوم فنقل على الاول لم المكنة الحاصلة
في الحال من الايجاد في الاستقبال محال لان الحصول في الاستقبال محال لان شرط
الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال وحصول الاستقبال في
الحال محال فالحصول في الاستقبال محال لان امتناع الشرط مستلزم لامتناع المشروط
فلا يكون الحصول في الاستقبال مقدورا فلا تمكن المكنة في الحال من الايجاد في الاستقبال
والجواب انا لا نسلم ان شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال بل شرط
الحصول في الاستقبال حصول المكنة في الحال من الايجاد في الاستقبال واجتماع المكنة
في الحال من الفعل في الاستقبال مع عدم وقوع الفعل في الحال ممكن فان حصول
المكنة في الحال مع حصول الفعل في الاستقبال ممكن الاجتماع ومع حصول الفعل في
الحال ممتنع الاجتماع والمعترض جمع بين الحصولين حصول المكنة وحصول الفعل في
الحال فلزم المحال الرابع لو كان المؤثر قادرا لكان الفعل والترك مقدورين لان القادر
يجب ان يكون متمكنا من الفعل والترك واللازم باطل لان الترك غير مقدور لان الترك
نفي محض وعدم مستمر والنفي المحض والعدم المستمر لا يكون مقدورا او فعلا واحتج بان
القادر هو الذي يصح منه ان يفعل ويصح منه ان لا يفعل لا ان يفعل الترك فان انتفاء الفعل
غير فعل الضد اي غير فعل الترك **قال** فرع انه تعالى قادر على كل الممكنات
اذ الموجب للقدرة ذاته ونسبته الى الكل على السواء والمصحح للمقدورية هو الامكان المشترك
بين الجميع خالفت الفلاسفة انه تعالى واحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد سبق القول عليه وقال
المنجمون مدبر هذا العالم هو الافلاك والكواكب لما شاهد من ان تغيرات الاحوال مرتبطة
بتغيرات احوال الافلاك اجيب بان الدوران لا يفيد القطع بالعلية لتخلفها عنه في المضايفين
وجزء العلة وشرطها والاتفاقيات وقالت الثنوية انه لا يقدر على الشر والا لكان شريرا
والنظام قال انه لا يقدر على القبيح لانه يدل على الجهل او الحاجة وجوازه لا قبح بالنسبة

اليه ولئن سلم فالمانع صاحب الا انه الفعل زايله وقال البلخي انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد
لانه طاعة او سفه او عبث واجيب عنه بان هذه الامور اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة
الى العبد وقال الجبائي وابنه انه لا يقدر على نفس مقدور العبد والا لزم انه ان اراده وكرهه العبد لزم
وقوعه ولا وقوعه للداعي والصارف واجيب بان المكروه لا يقع اذا لم يتعلق به ارادة اخرى

اقول لما ذكر انه تعالى قادر شرع في انه تعالى قادر على كل الممكنات فذهب اصحابنا
انه تعالى قادر على كل الممكنات خلافا للفرق وقبل الشروع في التفصيل مذاهبهم لما كان الموجب
للقدرة ذاته ونسبته الى كل الممكنات على السواء او لو اختصت قادرية بالبعض دون
البعض لتقدر ان تكون قادرا على البعض دون البعض الى المخصص وهو محال والمصحح
للمقدورية هو الامكان المشترك بين جميع الممكنات لان علة الامكان مخصصة في الوجوب
والامتناع وهما يحيلان المقدورية فان قالت لم لا يجوز ان يقال علم بالبديهة ان المخصص محال هاهنا
ام بالدليل فان قلت بالبديهة فلا كابرت وان قلت بالدليل فاين الدليل غاية ما في الباب
انكم لا تعرفون المخصص وعدم المعرفة لا يدل على عدم المخصص وجواز ثبوت المخصص الامتناع والحق انه تعالى قادر على كل الممكنات
الموجودة البداية لدلالة على انه قادر على الكل قالت الفلاسفة انه تعالى واحد لا يصدر عنه الا الواحد
وقد سبق القول عليه مع الجواب ولقائل ان يقول لهم على وجه الالزام انه تعالى هو الوجود
الخاص المعروض للوجود المطلق عندكم فمع حيثيتان فيجوز ان يصدر عنه اكثر من الواحد
لان الوجود المطلق اعتباري والامر الاعتباري لا يكون مؤثرا انما نقول الامر الاعتباري
وان لم يجز ان يكون مؤثرا لكنه جاز ان يكون شرطا لتاثير المؤثر كما ذكرتم في العقل الاول
فانكم جوزتم ان يكون الامكان والوجوب بالغير اللذان من الامور الاعتبارية شرطا
لتاثير المؤثر وباعتبارها يصدر من الواحد الكثرة وقال المنجمون مدبر هذا العالم اي
عالم العنصريات وهو ما تحت فلك القمر هو الافلاك والكواكب واوضاعها لما
شاهدوا من ان تغيرات احوال هذا العالم مرتبطة بتغيرات احوال الكواكب واوضاعها
واجيب بان ما ذكرتم ان تغيرات احوال هذا العالم مرتبة على تغيرات احوال الكواكب
واوضاعها هو الدوران والدوران لا يقطع بعلية المدار للدائر لتخلف العلية عن الدوران
في المضافين فان كل واحد من المضافين مرتب على الاخر وجودا وعدما فيكون الدوران
ثابتا بينهما مع ان احدهما ليس بعلة للاخر وكذا الدوران ثابت بين جزء العلة وشرطها

وشرطها ولازمها وبين المعلول والمشروط والملزوم اذا كان جزء العلة وشرطها ولازمها
مساويا في الوجود للمعلول والمشروط والملزوم مع ان جزء العلة وشرطها ولازمها ليس بعلة
وقالت الثنوية والمجوس انه تعالى لا يقدر على الشر والا لكان شريرا وقال الامام لان
فاعل الخيرات خير وفاعل الشرور شرير والفاعل الواحد يستحيل ان يكون خيرا وشريرا
وقال صاحب التلخيص يقولون ان فاعل الخير يزدان وفاعل الشر اهرمن ويعنون
بهما ملكا وشيطانا والله منزه عن فعل الخير والشر والمانوية يقولون ان فاعلهما النور
والظلمة والديصانية يذهبون الى قريب ذلك والجميع يقولون ان الخير هو الذي يكون
جميع افعاله خيرا والشرير هو الذي يكون جميع افعاله شرا ومحال ان يكون الفاعل
واحدا وافعاله كلها خير وشر معا وقال الامام الجواب ان عنيتم بالخير والشرير
موجد الخير والشر فلم قلتم ان الفاعل الواحد يستحيل ان يكون فاعلا لهما وان عنيتم
غيره فبينوا وقال صاحب التلخيص لم يتعرض الامام لابطال ذلك بل جوز ان يكون فاعلهما
واحدا والجواب ان الخير والشر لا يكونان لذاتيهما خيرا وشرا بل بالاضافة الى غيرهما
واذا امكن ان يكون شيء واحد بالقياس الى واحد خيرا وبالقياس الى غيره شرا امكن ان
يكون فاعل ذلك الشيء واحدا وهو يعني قول المصنف في الشرح وقال النظام انه تعالى لا يقدر
على فعل القبيح لان فعل القبيح محال والمحال غير مقدور واما ان فعل القبيح محال فلانه يدل
على جهل الفاعل او حاجته وهما محالان على الله تعالى والمؤدي الى المحال محال واما
ان المحال غير مقدور فلان المقدور هو الذي يصح ايجاده وذلك يستدعي صحة الوجود
والممتنع لا يصح الوجود والجواب انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى ولئن سلم ان القبيح قبيح
مطلقا ولكن لا نسلم ان فعله ممتنع بل الممتنع زايله لان القبح لا يكون محالا لعينه ممتنعا لذاته
والممكن لذاته مقدور فيكون مقدورا الا ان امتناعه لعدم الداعي لغيره وقال البلخي انه تعالى لا يقدر على
مثل فعل العبد اي مقدوره لان مقدور العبد اما طاعة او سفه او عبث وذلك على الله تعالى
محال واجيب بان الفعل في نفسه حركة او سكون وكونه طاعة او سفها او عبثا اعتبارات
تعرض للفعل بالنسبة الى العبد فانها تعرض للفعل من حيث انه صادر عن العبد وانه
تعالى قادر على مثل ذات الفعل وقال ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم ان الله تعالى
قادر على مثل مقدور العبد وليس بقادر على نفس مقدور العبد لان المقدور من شانه ان يوجد

عند توفر دواعي القادر وان سبق على العدم عند توفر صوارفه ولو كان نفس مقدور العبد
مقدورا لله تعالى فلو اراد الله تعالى مقدور العبد وكرهه العبد لزم وقوعه لتحقق الداعي وارتفاع الموانع
بحصول الصارف فاجيب بان المكروه لا يقع عند وجود الصارف اذا لم يتعلق ارادة اخرى مستقلة
والتحقيق انه يمكن كون المقدور مشتركا اذا اخذ من حيث هو غير مضاف الى احدهما اما بعد الاضافة
الى احدهما فيمتنع الاشتراك فيه من حيث تلك الاضافة والمقدور غير المضاف يمكن اضافته الى
كل واحد منهما على سبيل البدل وهو المراد من كون مقدور احدهما مقدور الاخر قال

عالم
الثاني في انه تعالى عالم والدليل عليه وجوه الاول انه مختار فيجب توجه قصده الى ما ليس بمعلوم الثاني
ان من تامل احوال المخلوقات وتفكر في تشريح الاعضاء ومنافعها وهيئة الافلاك وحركاتها
علم بالضرورة حكمة مبدعها وما نرى من عجائب افعال الحيوانات من اقدار الله تعالى
اياها والهامه لها الثالث ان ذاته تعالى هوية مجردة حاضرة له فيكون عالما به اذ العلم
حضور الماهية المجردة وهو مبدأ جميع الموجودات والعالم بالمبدأ عالم بذي المبدأ لان
من علم ذاته علم كونه مبدأ لغيره وذلك يتضمن العلم به فيكون عالما بالجميع الرابع انه تعالى
مجرد وكل مجرد يجب ان يعقل ذاته وسائر المجردات لانه يصح ان يعقل وكل ما يصح ان يعقل
يمكن ان يعقل مع غيره فيكون حقيقته مقارنة له اذ التعقل يستدعي حضور ماهية المعقول
وصحة المقارنة لا يشترط فيها كونها في العقل لان مقارنتها في العقل والعين لا يكون بشرط
نفسه فيصح اقترانها بماهية الموجود في الخارج بالماهيات المعقولة والامتناع التعقل
الاولي وكل من يعقل غيره امكنه ان يعقل كونه عاقلا له وذلك يتضمن كونه عاقلا لذاته وكل
ما يصح للمجرد وجب حصوله اذ القوة من لواحق المادة لا سيما في حق الله تعالى فانه
واحد الوجود من جميع الجهات الجهتان الاخيرتان معتمد الحكماء وفيهما نظر اقول
المبحث الثاني في انه تعالى عالم والدليل عليه وجوه اربعة الاول انه تعالى فاعل مختار لما مر
والفاعل المختار يجب توجه قصده الى ما ليس بمعلوم لان الفاعل المختار هو الذي يفعل بحسب القصد
ويمتنع توجه القصد الى ما ليس بمعلوم فانه تعالى يجب توجه قصده الى ما ليس بمعلوم فيكون مقدوره
معلوما فيكون عالما الثاني ان افعاله محكمة متقنة لان من تامل احوال المخلوقات وتفكر في تشريح
الاعضاء ومنافعها وفي هيئة الافلاك وحركاتها واوضاعها علم بالضرورة حكمة مبدعها
قوله وما نرى من عجائب افعال الحيوانات من اقدار الله تعالى والهامه لها اشارة الى جواب

دخل

دخل تقرير الدخل ان احكام الفعل لا يكون دالا على ترتب لطيف وتاليف عجيب لا يدل على حكمة موجدها
فان الحيوانات منها ما نرى من عجائب افعالها وترتيبها اللطيف وتاليفها الغريب كفعل النحل
من بناء البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من الاحكام والاتقان مع انها ليست بحكيمة تقرير
الجواب ان ما نرى من عجائب احوال الحيوانات مقدور باقدار الله تعالى اياها على تلك
الافعال والهامه لتلك الحيوانات بان تفعل تلك الافعال قال الله تعالى واوحى ربك الى
النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون وكل من كان افعاله محكمة
متقنة فهو عالم فان افعال وكذلك الصادرة عمن لا علم له لا تكون ووقوع الفعل المحكم المتقن ممن هو
جاهل الثالث ان ذاته تعالى هوية مجردة عن المادة ولواحقها حاضرة له فيكون عالما
بذاته لان العلم حضور الماهية المجردة عن المادة ولواحقها عند المجرد وذاته تعالى
مبدأ لجميع الموجودات لانه دال على كل الممكنات من جملتها والعالم بالمبدأ عالم بذي المبدأ
لان من علم ذاته علما تاما علم لوازمه التي هي بلا واسطة ومن جملتها انه مبدأ لغيره فعلم
كونه مبدأ لغيره فمن علم ذاته علم كونه مبدأ لغيره وذلك يتضمن العلم بالغير الذي هو ذو
المبدأ فيكون عالما بجميع الموجودات من حيث وقوعها في سلسلة السببية النازلة من علة
العلل كسلسلة المسببات المترتبة المنتهية اليه تعالى اما طولا كالترتيب او عرضا كسلسلة الحوادث التي
ينتهي اليه بجهة كون الجميع ممكنا محتاجا اليه وهو احتياج عرضي ينتهي الى جميع احاد
السلسلة منها بالنسبة اليه تعالى الرابع انه تعالى مجرد عن المادة ولواحقها فاعلم بذاته
ما سبق وكل مجرد عالم بذاته يجب ان يعقل ذاته وسائر المجردات لان كل مجرد عالم بذاته
يصح ان يعقل لان كل مجرد قائم الذات يكون منزها عن الشوائب المادية مقدسا عن
اللواحق الغريبة التي لا تلحق ماهيته عن ماهيته وكل ما هو كذلك فمن شان ماهيته ان تصير
معقولة لا انها لا تحتاج الى عمل يعمل بها حتى تصير معقولة فان لم يعقل كان من جهة
العاقل الذي من شانه ان يعقلها فكل مجرد قائم الذات يصح ان يعقل وكل ما يصح ان يعقل
يمكن ان يعقل مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل يصح ان يحكم عليه بحكم ما كالحكم عليه بالوجود
والوحدة وما يجري مجراها من الامور العامة المعقولة والحكم بشيء على شيء يستدعي تعقلهما
معا فكل ما يصح ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره يصح ان يكون
مقارنا لمعقول اخر وكل ما يصح ان يقارن معقولا اخر يصح ان يكون مقارنا اذا وجد

في الخارج قائم الذات لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على المقارنة في العقل وان صحة المقارنة
المطلقة هي امكان المقارنة المطلقة وامكان المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة في العقل
متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على الشي
متقدم على ذلك الشي فصحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل وغير مشروطة بها
والا يلزم الدور ويكون الشي شرطا لنفسه فثبت ان صحة المقارنة المطلقة لا يشترط فيها كونها في العقل
لان كونها في العقل مقارنة في العقل فلو اشترط في صحة المقارنة المطلقة كونها في العقل يلزم
ان يكون مقارنتها في العقل شرطا لمقارنتها في العقل لان شرط المتقدم شرط المتأخر والشي
لا يكون شرطا لنفسه فصح مقارنته لمعقول اخر في الخارج فاذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته
تكون صحة مقارنة المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة في العقل بان يحصل المعقول الاخر
حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان مجردا قائم الذات امتنع ان يكون مقارنته للغير
بحلوله فيه وحلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة تحصر في هذه الثلاثة وامتنع منها اثنان فتعين
ان يكون صحة المقارنة بالثالثة وهي صحة مقارنة المعقول الاخر مقارنة المحل للحال فثبت ان
كل ما يصح ان يعقل اذا وجد في الخارج وكان مجردا قائم الذات يصح ان يقارنه معقول اخر
مقارنة المحل للحال وكل ما هو كذلك يصح ان يكون عاقلا لادراك الغير اذ لا معنى للتعقل الا
مقارنة المعقولات الموجود المجرد القائم بالذات وكل مجرد قائم بالذات يصح ان يكون
عاقلا لغيره وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره امكنه ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك
الغير يستلزم امكان تعقله انه تعقل ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة
تعقله لذلك الغير يستلزم صحة امكان انه تعقل ذلك وصحة الامكان يستلزم الامكان
فيمكن تعقله انه تعقل ذلك الغير وتعقله انه تعقل ذلك الغير يستلزم تعقله ذاته لان تعقل
القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه والمحكوم به فامكان تعقله انه تعقل ذلك الغير يستلزم امكان
تعقله ذاته فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان
تعقله لذاته اما حصول ذاته او حصول مثاله والثاني باطل لامتناع حصول مثاله فيه والا يلزم
اجتماع المثلين وهو محال فتعين ان يكون تعقله حصول ذاته وذاته دايما حاصل لا يغيب عنه
فيجب ان يكون عاقلا لذاته دايما ويجب ان يكون عاقلا لغيره من المعقولات لان كل ما يصح
للمجرد وجب حصوله بالفعل لان القوة من لواحق المادة لاستيما في حق الله تعالى

تعالى فانه واجب الوجود من جميع جهاته والوجهان الاخيران معتمد الحكماء
قال المصنف وفيهما نظر اما الاول منهما فلانا لا نم ان ذاته حاضر له لان حضور الشي
للشي يقتضي الاثنينية ويمتنع ان يكون الشي شيئين واما العلم حصول صورة الشي في العالم
ويمتنع حصول الشي في نفسه وحصول مثاله فيه وان سلم انه عالم بذاته ولكن لا نم انه عالم بالمبداء
فان كونه مبداء لغيره صفة اضافية والعلم بالموصوف لا يستلزم العلم بصفته الاضافية
وان سلم انه عالم بما هو مبداء له بلا واسطة ولكن لا نم انه عالم بجميع الموجودات فان العلم
بما هو مبداء بلا واسطة لا يستلزم العلم بجميع السلسلة المترتبة النازلة من عنده واما الثاني
منهما فلانا لا نسلم ان كل مجرد يصح ان يعقل فانه يصح ان يكون بعض المجردات ممتنع
ان يعقل فان ذات واجب الوجود مجرد ويمتنع ان يعقل على رايكم وان سلم
ان كل مجرد يصح ان يعقل ولكن لا نم ان كل ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل
مع غيره لاحتمال ان يكون بعض المجردات لا يصح ان يعقل مع غيره وان سلم ان بعض
المجردات يصح ان يعقل مع غيره ولكن لا نسلم انه يصح ان يعقل مع ساير المعقولات
وان سلم ذلك ولكن لا نسلم ان صحة مقارنته لمعقول اخر غير مشروط بكونها في العقل
فان مقارنته لمعقول اخر غير مقارنته للعاقل فان الاول مقارنة الحالين في محل
والثانية مقارنة الحال للمحل والمحل لا يكون صحة الاول مشروطا بالثانية وان سلمنا و
لكن لا نسلم ان كل ما يصح للمجرد وجب حصوله بالفعل ولا نم ان القوة من لواحق المادة
واعلم ان الوجهين على الوجه الذي ذكر في الشرح اندفع عنهما اكثر هذه الانظار **قال**
احتج المخالف بوجوه الاول انه لو عقل شيا لعقل ذاته لانه يعقل انه عقله وهو محال
لان التعقل حصول الشي بالشي ونفسه وحصول الشي في نفسه يوجب تعدده والا اثنان
بنفسه ثم احتج عنه بان علمه بنفسه صفة قايمة متعلقة بذاته تعلقا خاصا الثاني ان علمه لو كان
ذاته لما سبق لكن هو صفة قايمة بذاته لانه لا يكون ذاته قابلا وفاعلا معا وقد سبق
الجواب عنه الثالث لو كان العلم صفة الكمال لكان الموصوف به تعالى ناقصا لذاته
ومستكملا بغيره وان لم يكن لزم تنزهه عنه اجماعا واجيب بان كمالها لكونها
صفة ذاته لا كمال ذاته حيث انه متصف به **اقول** احتج المخالف النافي علمه
لانه تعالى عالم بوجوه ثلثه الاول انه تعالى لا يعقل شيا لانه لو عقل شيا لعقل ذاته واللازم

باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو عقل نفسه لعقل انه تعقل ذلك الشي بالقوة القريبة من الفعل
لما مر وفي ضمن ذلك عقله لذاته واما بطلان اللازم فلان التعقل اما هو اضافة
بين العاقل والمعقول او حصول صورة المعقول في العاقل وايا ما كان يستحيل
ان يكون الشي عاقلا لذاته اما الاول فلاستحالة حصول النسبة بين الشي ونفسه
لاستلزام النسبة تغاير المنتسبين واما الثاني فلاستحالة حصول الشي في نفسه ونوقض
بتعقل الانسان نفسه فانه لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان لا يعقل نفسه ذاته واللازم
باطل فان الانسان يتعقل نفسه ثم اجيب عنه بان علمه تعالى بذاته صفة قائمة بذاته
متعلقة بذاته تعلقا خاصا وذلك يقتضي تغاير علمه وذاته فلم يلزم من عقله لذاته حصول
النسبة بين الشي ونفسه ولا حصول الشي في نفسه والحق ان علمه تعالى عين ذاته والعلم
والعالم والمعلوم واحد بالنسبة الى علمه تعالى والتغاير بالاعتبار كما سيجي ان شاء الله تعالى
الثالث ان علمه تعالى لا يكون ذاته لما سنذكره فعلمه تعالى صفة قائمة لذاته لازمة له فيكون ذاته
تعالى قابلا له وفاعلا له ولا يمكن لحدوث عنه وهو انه لا امتناع في ان لا يكون ذاته تعالى قابلا و
فاعلا الثالث انه تعالى ليس بعالم لان العلم اما ان يكون صفة كمال او لا يكون صفة كمال
وايا ما كان يمتنع ان يتصف به اما الاول فلانه لو كان العلم صفة كمال لكان الموصوف
تعالى ناقصا لذاته ومستكملا بغيره اي بالعلم الذي هو صفة كمال وهو محال وان لم يكن
العلم صفة كمال لزم نفيه تعالى عنه اجماعا لان ذاته يستحيل ان يتصف بالنقصان
واجيب بان العلم صفة كمال ويمتنع كون الموصوف به تعالى ناقصا لذاته ومستكملا
بغيره لان كمال هذه الصفة كونها صفة ذاته تعالى لان هذه الصفة كمال ذاته من حيث
انه تعالى متصف بها قال ومنها الاول انه تعالى عالم بكل المعلومات كلها
لان الموجب لعالميته تعالى ذاته ونسبة ذاته الى الكل على السواء فلما اوجب كونه تعالى
عالما بالبعض اوجب كونه عالما بالباقي وقيل يعلم الجزئيات بوجه كلي اذ لو كان
علمه جزئيا فبعد تغير المعلوم يلزم الجهل او التغير في صفاته قلنا يتغير الاضافة
والتعلق دون العلم وقيل لا يعلم ما لا يتناهى لانه ليس متميز والمعلوم متميز ولانه
يستلزم علوما غير متناهية لما علمنا المعلوم كل منها والعلم القائم بذاته صفة واحدة
والاختلاف في التعلق والمتعلق اقول ذكر من صفة الثبوتية انه تعالى عالم
الاول

الاول انه تعالى بكل المعلومات كلها لان الموجب لعالميته تعالى ذاته ونسبة ذاته
الى كل المعلومات على السواء فلما اوجب ذاته كونه عالما بالبعض اوجب كونه عالما
بالباقي لانه لو اختصت عالميته بالبعض دون البعض لافتقر ذاته في كونه عالما بالبعض
دون البعض الى مخصص وهو محال فيه لعاقل ان يقول اعرفت بالبديهة ان المخصص هنا
محال ام بالدليل فان قلت بالبديهة فقد كابرت وان قلت بالدليل فاين الدليل غايته
في الباب انه لم يعرف جواز ثبوت المخصص ثم قيل يعلم الجزئيات على الوجه الكلي
اي يعلم الجزئيات كما يعلم الكليات اي يعلم الجزئيات من حيث هي طبايع مجردة عن
المخصصات من حيث تحيث باسبابها لكون الادراك مع كونه كليا تعينيا غير ظني
منسوبة الى مبدا طبيعة النوعية موجودة في شخصه وكليا لانها غير موجودة
في غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره والمراد بتلك الجزئيات
انما يحصل باسبابها من حيث هي طبايع انها لم يخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدا
كالكسوف الجزئي فانه لا يعقل وقوعه بسبب تعالى اسبابه الجزئية واحاطة العقل
بها وتعقلها كما تعقل الجزئيات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني لها الذي
يحكم انه وقع الآن او قبله او بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول
القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف
ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان يعقوله على الوجه
الاول لان هذا ادراك اخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله
وذلك الادراك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئي وهو ان
العاقل يعقل ان من كون القمر في اول الحمل مثلا ومن كونه في اخر الحمل
يكون كسوف معين في وقت معين من زمان كونه في اول الحمل كالوقت الذي
من شانه القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانه يكون تعقل ذلك العاقل لهذه
الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده والاصح علي انه لا يعلم
الجزئيات على الوجه الجزئي الذي يتغير الجزئيات بانه لو علم الجزئيات على
الوجه الجزئي كما لو علم كون زيد في الدار الآن فبعد تغير المعلوم اي
عند خروج زيد من الدار يلزم الجهل او التغير في صفاته لانه لو بقي العلم الاول

اي امتناعه والحق انه تعالى عالم بالكليات والجزئيات الكليات على الوجه الكلي والجزئيات على الوجه الجزئي كما سنبين م

تتعبر م

لزم الجهل والالم يبق العلم الاول فيلزم التغير في صفاته اجاب المصنف رحمه الله
بانا لا نسلم عند تغير المعلوم لزوم نفي العلم الاول لزوم الجهل وانما يلزم ذلك لو لم تتغير
الاضافة والتعلق دون نفس العلم وهو ممنوع فانه عند تغير المعلوم تتغير الاضافة والتعلق
ولم يتغير العلم الذي هو الصفة الحقيقية فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته بل التغير في اضافة
الصفة وتعلقها ولا استحالة في ذلك فان تغير الاضافة واقع فان الله تعالى كان قبل كل حادث
ثم يصير معه ثم يصير بعده والتغير في الاضافة لا يوجب التغير في الذات فلا اشكال لكونه عالما بالمعلوم
اضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم فعند تغير المعلوم تتغير تلك الاضافة فقط وقالت ان
العلم حصول صورة منتزعة مقتضية لاضافة الى معلوم وتغير تغير المعلوم فان العالم
يكون زيدا في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار لان العلم يستلزم الاضافة الى معلومه المعين
ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول فان من علم ان زيدا في الدار ثم خرج اليس يصير
عالما بان الشيء ان تغير تغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كون العالم عالما بما يخص
الاضافة به حتى اذا كان عالما بالمعنى الكلي لم يكف ذلك في ان يكون عالما بالجزئي بل يكون
العلم بالشيء على حسب ما يليق به اضافة فتشابه هي للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة
مخصوصة غير العلم بالمقدور وغيره فيحقق هنا فاذا اختلف حال المعلوم من عدم
ووجود وحدوث يختلف حال العالم الذي له العلم لان اضافة العلم بعينها نفذ في العلم الا
يلزمه تلك الاضافة ايضا والحق انه عالم بالجزئيات على الوجه الجزئي كما سبق ثم قيل
انه تعالى لا يعلم ما لا يتناهى لان ما لا يتناهى ليس متميزا عن ما لا يتناهى فليس بمعلوم فلا يعلم الباري
ما لا يتناهى والا فما لا يتناهى معلوما هذا خلف ولانه لو كان عالما بما لا يتناهى
لكانت علوم غير متناهية واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان العلم بكل معلوم
يغاير العلم بغيره لانه يمكن ان يكون الشيء معلوما وغيره لا يكون معلوما فلو كانت المعلومات
غير متناهية تكون العلوم ايضا غير متناهية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان يكون
في العالم موجودات غير متناهية وهو محال اجاب المصنف رحمه الله عن الاول
بان المعلوم كل واحد منها فيكون كل واحد متميزا وكل واحد متناه وعن الثاني بان
العلم العام لذاته تعالى صفة واحدة لكن تعلقاته غير متناهية وكذا متعلقاته ولا استحالة
في التعلق والمتعلق جائز ولعله لم يعول على الجواب الاول لان الدعوى ان الله تعالى عالم
بغير

غير المتناهي بغير المتناهي معلوم وكل معلوم متميز بغير المتناهي متميز وتسليم ان كل متميز متناه
يلزمه ان غير المتناهي متناه فالصواب ان يمنع الكبرى فان المتناهي وغير المتناهي معلوم
ولا يلزم منه تناهي غير المتناهي ولعله لم يعول على الجواب الثاني ان العلم لكل شيء مغاير العلم
بغيره فلا يكون العلم العام بذاته صفة واحدة قال الثاني انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته
خلافا لجمهور المعتزلة وعند محققيه خلافا للمشائين وكذا القدرة لما ان البديهة تفرق بين قولنا ذاته
وبين قوله ذاته عالم قادر وانها العلم لها اضافة مخصوصة هي التي سماها الحكماء بان عالميته او
صفة تستلزم تلك الاضافة وهو مذهب اكثر اصحابنا او صور المعلومات القائمة بانفسها وهي
المثل الافلاطونية او بذاته تعالى كما هو مذهب جمهور الحكماء وايا ما كان فهو غير ذاته وفساد
الاتحاد سبق ذكره احتجوا بوجه الاول لو قامت بذاته صفة لكان ذاته مقتضيا لها
فيكون قابلا وفاعلا معا وقد سبق جوابه الثاني لو قامت بذاته صفة وكانت قديمة لزم كثرة
القدماء والقول بها كفر بالاجماع الا ترى انه تعالى كفر النصارى بتثليثهم وهو اثباتهم
الاقانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحيوة فما ظنك بمن اثبت ثمانية او تسعة ولزم التركيب
في ذاته لانه يشارك الصفة في قدمه ويتميز عنها بخصوصية وان كانت حادثة لزم قيام الحوادث
بذاته واجيب بان القول بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات القديمة و
النصارى وان سموا ما اثبتوا بالصفات الا انهم قائلون بكونها ذوات في الحقيقة لانهم قالوا
بانتقال اقنوم الكلمة اعني العلم الى بدن عيسى عليه السلام والمستقل بالانتقال هو الذات والقدم
عدمي فلا يلزم التركيب الا اسم ان منه الثالث عالميته انه تعالى وقادريته واجبة فلا يعلل
بعلم ولا قدرة واجيب بان العالمية بالعلم الواجب لاقتضاء الذات له لا بذاتها فيمتنع التعليل
وكذا القادرية الرابع لو زاد علمه وقدرته لاحتاج في ان يعلم ويقدر الى الغير وهو محال واجيب
بان ذاته تعالى اقتضى صفتين موجبتين للتعلقات العلمية والاثرية فان اريد بالحاجة
هذا المعنى فلا نسلم استحالته وان اريد غيره فممنوع اقول الفرع الثاني انه تعالى عالم بعلم
مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة وعند محققيه خلافا للمشائين فانهم قالوا العلم
متحد بالعالم وكذا قادر بقدرة مغايرة لذاته ولنحرر اولا محل النزاع والتشير الى ما ذهب اليه
كل طائفة اعلم ان نفاة الاحوال من اصحابنا زعموا ان العلم نفس العالمية والقدرة نفس القادرية
وهما صفتان زائدتان على الذات وزعم ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم ان العالمية

والقدرة زائدتان ليسا موجودين ولا معدومين وهما معلولتان العلم والقدرة اللذين ليسا
بزائدين على الذات وعند اصحابنا العلم والقدرة زائدان على الذات موجودان وابو هاشم ذهب
الى انهما من قبيل الاحوال والحال لا يعلم لكن يعلم الذات عليها وعندنا انه علم الامور معلومة
في انفسها والتوعلي الحاسي يسلم انها معلومة ومثبتوا الحال من اصحابنا زعموا الى ان عالمية
الله تعالى صفة معللة بمعنى قائم بذاته تعالى وذلك المعنى هو العلم ونفاة الاحوال من اصحابنا لم
يذهبوا الى ان العالمية معللة بمعنى هو العلم بل ذهبوا الى ان العلم نفس العالمية لان الدلالة
ما دلت على اثبات امور زائدة على الذات واما على الامر الثالث فلا دليل عليه البتة لا في
الشاهد ولا في الغائب قال الامام قول ابي هاشم ان الحال لا يعلم قطعا لان الحال لا يتصور في نفسه
امتنع التصديق بثبوته نعم قال صاحب التلخيص فيه نظر لانه ان اراد ان الحال لا يتصور
بانفراده امتنع التصديق بثبوته لغيره فذلك غير مسلم لان النسبة لا تتصور بانفرادها وقد يصدق
بثبوتها لغيرها وان كان المراد انها لا تتصور اصلا فهو حق واعلم ان الظاهر من قول ابي هاشم
ان الحال لا يعلم بنفسه ولكن يعلم الذات عليه فلم يكن ما قاله الامام حقا واما الفلاسفة فلما
اعتقدوا انه تعالى لا كثرة فيه اصلا لكونه واحدا حقيقيا لا كثرة فيه بوجه من الوجوه ولا يكون قابلا
لشيء وفاعلا له اختلفوا اما القدماء منهم فنفوا العلم عنه تعالى حذرا من لزوم كونه قابلا وفاعلا والمشاؤون
ذهبوا الى ان العاقل يتحد بالمعقول حذرا من نفي العلم ومن لزوم كونه قابلا وفاعلا ومن كون
صور المعقولات قائمة بذاتها والشيخ ابو علي بن سينا اثبت العلم لله تعالى لانه مجرد وكل مجرد
عالم وابطل القول بكون الصور المعقولة قائمة بذواتها والقول باتحاد العاقل بالمعقول
وباتحاد المعقولات بعضها بالبعض ثم سلم ان واجب الوجود يعقل كل شيء وقال لما كان
واجب الوجود يعقل ذاته بذاته وكان ذاته مبدأ لعلة الممكنات لزم من ذلك تعقل
الكثرة بسبب تعقل لذاته بذاته فتعقل الكثرة لازم معلول له لان العلم بالعلة علة العلم
بالمعلول فتصور الكثرة التي هي معقولاته خارج عن حقيقة ذاته متأخر تأخر المعلول
عن علة لا داخل في الذات مقوم اياه وحاصل ايضا كثرة المعقولات على ترتيب
وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا تنافي وحدة علتها الملزومة اياها
اي وحدة الذات سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة له والاول تعالى
يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب تلك الكثرة ايضا تكثر الاثار

لذلك

بالعلم

والافلاطون ذهب الى قيام الصور المعقولة بذاتها حذرا مما يلزم من كونه [illegible] العلم عنه ومن لزوم كونه قابلا وفاعلا صح

لازمه

لذلك كان وحدانية ذاته والحاصل ان الواجب واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة فيه
وقد اعترض عليه بان القول بتعدد لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد قابلا
وفاعلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية فان صور
المعقولات المتقررة في ذاته صفات حقيقية وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة فان
صور المعقولات معلولة له ومتكثرة وقول بان معلول الاول غير مباين لذاته لان معلوله
الاول صورة العقل الاول المتقررة في ذاته وقول بانه تعالى لا يوجد شيئا من الاعيان
مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه وهذا كله مخالف لظاهر مذهب الحكماء والشيخ ان
يقول لا محذور في شيء من هذه الاربعة لانه تعالى هو الوجود المعرى عن الوجود المطلق
بل له جهتان جهة وجوده الخاص الذي هو حقيقته وجهة وجوده المطلق الذي هو من
لوازمه ولا يستحيل ان يكون قابلا وفاعلا للصور المعقولات المترتبة ولا يستحيل ايضا
ان يتقرر في ذاته صفات حقيقية ولا ان يكون محلا لمعلولاته ولا ان يكون معلوله الاول
غير مباين لذاته ولا ان يوجد شيئا من الاعيان الا بتوسط الامور الحالة فيه فان امتناع هذه الامور
بناء على ان الواجب تعالى لا تعدد فيه بوجه من الوجوه وهو ممنوع لان له جهتين احدهما الوجود
الخاص والاخرى الوجود المطلق لا يقال الوجود المطلق اعتباري والاعتباري
لا يصلح ان يكون علة للوجودي لانا نقول الاعتباري لا يجوز ان يكون فاعلا للوجودي
لكن يجوز ان يكون شرطا لتاثير الفاعل او شرطا للقبول كما هو المقرر عندهم في الصادر
الاول لكن يلزم على مذهب الشيخ انه تعالى لا يكون عالما بالجزئي على طريق الجزئي
لان العلم بالجزئي على طريق الجزئي يقتضي ان يكون صورة الجزئي من حيث هو جزئي
متقررا في ذاته الجزئي من حيث هو جزئي وقد يفسر بان لم يعقل صورة الجزئي المتغير
في ذاته يعقل الجزئي يلزم الجهل وان يعقل يلزم التغير في صفته الحقيقية والشيخ
الرئيس حاكي الكتاب قد يعلم ان البديهة تفرق بين قولنا ذاته وبين قوله ذاته عالم وقادر
وهذا دليل على انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته قادر بقدرة مغايرة لذاته تقريره انه
لو لم يكن العلم والقدرة مغايرين للذات لما كان فرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته
عالم قادر واللازم باطل لان البديهة تفرق بينهما وايضا العلم اضافة مخصوصة
بين العالم والمعلوم وهي التي سماها الجبائيان ابو علي وابنه ابو هاشم عالمية او صفة

بمعنى تلك الاضافة المخصوصة وهو مذهب اكثر اصحابنا الاشاعرة او صور المعلومات القائمة
بانفسها وهي المثل الافلاطونية او صور المعلومات القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب الشيخ ابي
علي بن سينا ومن تابعه واياما كان فهو غير ذاته تعالى واما فساد القول باتحاد العاقل
بالمعقول فقد سبق ذكره عند بيان بطلان الاتحاد والقائلون بان الله تعالى لا يكون عالما
بعلم مغاير لذاته ولا يكون قادرا بقدرة مغايرة لذاته احتجوا بوجوه الاول لو قامت بذاته
صفة لكان ذاته مقتضيا لها لانه لو قامت بذاته صفة قائمة لكانت مفتقرة الى ذاته ضرورة
افتقار الصفة الى موصوفها فتكون الصفة ممكنة لذاتها لان المفتقر الى الغير ممكن لذاته واجبة
بعلة وليست تلك العلة الا الذات الموصوفة بها فتكون ذاته مقتضيا لها فتكون قابلا وفاعلا معا
وهو محال لما قد سبق جوابه في مباحث العلة والمعلول من ان الواحد يجوز ان يكون قابلا
وفاعلا وقد علمت انه تعالى هو الوجود الخاص الذي يلزمه الوجود المطلق فعلى هذا يجوز
ان يكون قابلا باحدى الجهتين وفاعلا بالجهة الاخرى الثاني لو قامت بذاته
صفة فلا يخلو اما ان يكون قديما او حادثا فان كانت قديمة لزم كثرة القدماء والقول بكثرة
القدماء كفر بالاجماع الا ترى ان الله تعالى كفر النصارى في تثليثهم قال الله تعالى لقد كفر الذين
قالوا ان الله ثالث ثلاثة وتثليثهم هو اثبات الاقانيم الثلاثة اقنوم الاب وهو الوجود واقنوم الابن
وهو الكلمة اي العلم واقنوم روح القدس وهو الحيوة والذات واحدة متصفة بهذه الصفات
الثلث فاذا كان المثبت للقدماء الثلاثة كافرا فما ظنك بمن اثبت ثمانية قدماء كما هو مذهب
اكثر المتكلمين او تسعة كما هو مذهب الحنفية القائلين بان التكوين صفة زائدة على الثمانية ولزم التركيب
في ذاته لانه تعالى حينئذ يشارك الصفة في قدمه ويمتاز عن الصفة بخصوصيته فيلزم التركب مما به
الاشتراك ومن الخصوصية وهو محال وان كانت الصفة حادثة لزم قيام الحوادث بذاته وهو محال
واجيب عنه بانا اخترنا ان الصفة القائمة بذاته تعالى قديمة قوله لزم كثرة القدماء قلنا مسلم
والقول بها كفر بالاجماع ممنوع لان القول بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات القديمة
فان قيل القول بالصفات القديمة ايضا كفر فان الله تعالى كفر النصارى باثباتهم الاقانيم
الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحيوة وهي صفات قديمة اجيب بان النصارى وان سموا
ما اثبتوه من الاقانيم الثلاثة بالصفات لكنهم قالوا بكونها ذوات بالحقيقة لانهم قالوا بانتقال
اقنوم الكلمة اعني العلم الى بدن عيسى عليه السلام والمستقل بالانتقال هو الذات فثبت انهم
قايلون

قايلون بالذوات القديمة فلهذا كفرهم الله تعالى واما قوله ولزم التركيب في ذاته تعالى فممنوع
قوله لانه حينئذ تعالى يشارك الصفة في قدمه مسلم وكذا قوله ويمتاز عنها بخصوصية لكن
لا يلزم من التشارك في القدم والتميز بالخصوصية التركيب في نفس الذات فان القدم عدمي
لانه عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم او بالغير فلا يلزم التركيب في الذات من الاشتراك في
القدم الذي هو عدمي الثالث ان كل واحد من عالمية الله تعالى وقادريته واجب والواجب
بوجوبه يستغني عن العلة فلا يتعلل العالمية بالعلم ولا القادرية بالقدرة واجيب بان العالمية
انما لا يتعلل اذا كانت واجبة بذاتها واما اذا كانت واجبة بالغير فيتعلل والعالمية واجبة
بالعلم الذي هو واجب لاقتضاء الذات له ولا يكون العالمية واجبة بذاتها ليمتنع التعليل
وكذا القادرية واجبة بالقدرة الواجبة لاقتضاء الذات لها ولا يكون القادرية واجبة
بذاتها ليمتنع التعليل الرابع لو زاد علمه تعالى وقدرته لاحتاج في ان يعلم ويقدر الى
الغير واللازم باطل لانه محال ان يكون في انه عالم وقادر محتاجا الى الغير بيان الملازمة
انه لو زاد علمه وقدرته لاحتاج في ان يعلم ويقدر الى العلم والقدرة والعلم والقدرة غير
الذات فيكون محتاجا الى الغير واجيب بان ذاته تعالى اقتضت صفتين هما العلم والقدرة
موجبتين للتعلقات العلمية والايجادية بهما يكون الذات عالما وقادرا فان اريد ثم بالاحتياج
الى الغير هذا المعنى فلا نم استحالته وان اريد به الاحتياج غير هذا المعنى فمنتف اذ الاحتياج ممنوع
فتكلم عليها اعلم ان للمحققين طريقة حسنة في اثبات علم الباري تعالى بما في العالم كما لا تفتقر
في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي هو بها هو فلا تفتقر ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته
لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة
تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل
تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بتلك الصورة كذلك تعقل تلك الصورة بنفسها من غير ان
يتضاعف الصورة فيك بل ربما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة على سبيل التركيب واذا
كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته
من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك تلك الصورة
لحصولها لك شرط في تعقلك تلك الصورة وكونك محلا لتلك الصورة هو شرط لحصول تلك
الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك فان حصلت تلك الصورة لك بوجه اخر غير حلولها فيك

واجيب ايضا بان العلم والقدرة لازمان للذات لا عين الذات ولا غيرها والاحتياج الى ما ليس عين الذات ولا غيرها ليس محالا انما المحال الاحتياج الى الغير

حصل العلم من غير حلول فيه ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصوله لغيره ليس دون
حصول الشيء للقابل فاذا الاثار الصادرة من الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فالفاعل عالم
بها من غير حلولها فيه واذا تحقق هذا فاعلم ان الحق تبارك وتعالى عالم بذاته من غير تغاير بين ذاته
وبين علمه بذاته بالذات بل التغاير بالاعتبار فالعلم بذاته عين ذاته فالعالم والعلم والمعلوم واحد
بالذات والتغاير بالاعتبار وعلمه بذاته سبب للصادر الاول فكان السببين اي ذاته وعلمه بذاته
واحد بالذات ولا تغاير الا بالاعتبار فكذلك الاثران الصادر الاول وعلمه تعالى به شيء واحد
بالذات من غير تغاير بمعنى كون احدهما منسوبا الى الاول تعالى والثاني منفردا انه فكان
التغاير في السببين اعتباري كذلك في الاثرين فاذا اتحد الصادر الاول هو نفس علمه به من غير
افتقار الى صورة مستأنفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل
ما ليس بمعلول لها بحصول صورة فيها وذلك لان ما ليس بمعلول لها انما هو بحلوله فيها وحلول الصورة
التي بها هو فيها ممتنع لان ما ليس بمعلول لها اما جوهر او عرض والجوهر لا يمكن حلوله فيها لامتناع
حلول الجوهر في المحل وامتناع انتقال العرض فتعين الا يكون حصوله لها بحلول صورة فيها وكانت
كانت الجواهر العقلية تعقل الاول الواجب تعالى والموجود الاول اثر للاول تعالى كانت جميع صور
الموجودات الكلية والجزئية على ما به عليه الوجود حاصلة فيها والاول تعالى عالم بتلك الجواهر مع تلك
الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه بجملته وتفاصيله
فوجود اعيان الموجودات علمه تعالى بها وكذلك وجود صور الاعيان الحالة في الجواهر العقلية علمه تعالى
وكذلك وجودها الحالة في النفوس المجردة السماوية وكذلك وجود الصور الجزئية المتخصصة المرتسمة في
النفوس الفلكية المنطبعة بل يكون وجوده باسره الغيبي والاعيني الجسماني وغيره علمه تعالى بالاشياء
وان انه لا احاطة لشيء علما تعالى الله تعالى وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض
ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور
ويعلم السر واخفى تقدس ان علمه تعالى لا احاطة بجميع الاشياء الكلية والجزئية قال
الثالث في الحياة اتفق الجمهور على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا في المعنى فذهب الحكماء
وابو الحسين الى ان الحياة عبارة عن صحة اتصافه بالعلم وذهب الباقون الى انها عبارة عن صفة تقتضي
هذه الصحة ويدل عليها انه لو لم يكن كذلك لكان اختصاصه تعالى بهذه الصفة ترجيحا بلا مرجح
ونقض بالاتصاف بتلك الصفة ودفع بان ذاته المخصوص كاف في التخصيص الاقتضائي اقول

لعلمه م

المبحث الثالث في الحياة اتفق جمهور العلماء على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا في معنى كونه حيا فذهب
الحكماء وابو الحسين البصري الى ان الحياة عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة فليس هناك الا الذات
المستلزمة لامتناع الامتناع وذهب الباقون اي الجمهور من المعتزلة الى انها عبارة عن صفة تقتضي
هذه الصحة ويدل على هذه الصفة انه لو لم يكن صفة تقتضي هذه الصحة لكان اختصاصه تعالى بهذه
الصفة ترجيحا بلا مرجح ونقض هذا الدليل باختصاصه بتلك الصفة بعينه اذ لو كان هذا الدليل
صحيحا لكان اختصاصه بذاته بتلك الصفة لاجل صفة اخرى والا يلزم الترجيح بلا مرجح ويلزم
التسلسل ودفع هذا الدليل بان ذاته المخصوص كاف في هذا التخصيص الاقتضائي قال
الرابع في الارادة توافق الجمهور على انه تعالى مريد وتنازعوا في معنى الارادة فقال الحكماء هي
علمه بانه كيف ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل ويسمونه عناية وفسرها ابو
الحسين بعلمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد والنجار بكونه غير مغلوب ولا مكره
والكعبي بعلمه في افعال نفسه وامره لافعال غيره وقال اصحابنا وابو علي وابو هاشم
والقاضي عبد الجبار انها صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على
بعض لان تخصيص بعض المقدورات بالحصول وبعضها بالتقدم والتأخير لا بد له من
مخصص وهو ليس العلم لانه تابع للمعلوم ولا القدرة فان نسبتها الى الجميع على وتيرة واحدة
فلا تخصص ولانها شأنها التأثير والايجاد والموجب من حيث هو موجب لا من حيث هو مرجح
يتوقف الايجاد على الترجيح لا يقال انكار وجود كل حادث بخصوص وقت معين او وجوده
مشروطا باتصال فلكي او علمه بحدوثه في ذلك الوقت او علمه بما فيه من المصلحة يرجحه
لان حال المعلوم والاصلح محال اذا ما سوى الممتنع لا يصير ممكنا والكلام في تلك الاتصالات
والحركات والاوضاع اتفاقات الافلاك البسائط فان امكن ان يتحرك على هذا الوجه
امكن ان يتحرك على خلافه وان يتحرك بحيث يكون المنطقة دائرة اخرى وان يكون الكواكب
في جانب غير ما هو فيه والعلم بان الشيء سيوجد انما يتعلق به اذا كان هو بحيث سيوجد فالحيثية
سابقة على العلم فلا يكون منه واما رعاية الاصلح فغير واجبة على ما سلكه احتج المخالف
بان الارادة لو تعلقت لغرض لكان الباري تعالى ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو محال
واجيب بان تعلقها بالمراد لذاتها لا لغيرها اقول المبحث الرابع في الارادة انه تعالى توافق
الجمهور على انه تعالى مريد وتنازعوا في معنى الارادة فقال الحكماء ارادته هي علمه تعالى

بجميع الموجودات من الازل الى الابد وانه كيف ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون على
الوجه الاكمل وبكيفية صدوره عنه تعالى حتى يكون الموجود على وفق المعلوم على احسن
النظام من غير قصد وطلب شوقي ويسمون هذا العلم عناية وفسر ابو الحسين البصري الارادة
بعلمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد والنجار فسر الارادة بكونه تعالى غير
مغلوب ولا مكره والكعبي فسر الارادة بعلمه تعالى في افعال نفسه بها وفسر الارادة
بامره تعالى لافعال غيره والحاصل ان الكعبي فسر الارادة بالنسبة الى افعاله تعالى
بعلمه بها وبالنسبة الى افعال غيره بامره بها وقال اصحابنا وابو علي الجبائي
وابنه ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ان الارادة صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة
مرجحة لبعض مقدوراته على بعض لما ان تخصيص بعض المقدورات بالحصول وبعضها
بالتقديم والتاخير وتخصيصها باوقات معينة مع جواز حصولها قبلها وبعدها يستدعي
مخصصا وليس ذلك المخصص نفس العلم لان العلم تابع للمعلوم فلا يكون متبوعا له لامتناع
الدور وليس هو ايضا القدرة لان القدرة نسبتها الى جميع المقدورات والى جميع الاوقات على
السواء فلا تخصص مقدورا دون مقدور ولا وقتا معينا من الاوقات فلا بد من صفة غير
العلم والقدرة لاجلها اختص بعض المقدورات بالحدوث دون بعض وبوقت معين دون
غيره وتلك الصفة هي الارادة وايضا فان القدرة التاثير والايجاد الذي نسبته الى الكل
الاوقات على السواء وشان الارادة الترجيح والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث
هو مرجح لان الايجاد غير الترجيح لان الايجاد موقوف على الترجيح والموقوف على
الشيء غير ذلك الشيء لا يقال ان وجود كل حادث مخصص بوقت معين ومنع حصوله
قبل ذلك الوقت وبعده فلانه اختص حدوثه بذلك الوقت لان وجود كل حادث مشروط بانقضاء
فلكي بان خلق الله تعالى الافلاك وخلق فيها طباعا محركة لها فالاتصالات بسببها يتولد فيها
الحوادث في عالمنا ولذا الكائنة الحوادث العنصرية كلها كذلك فلا حاجة الى [illegible] العلم تابع
لكيفية يكون متعلقا [illegible] لا نسلم ان التبعية بمعنى الترجيح وانما يلزم لو كان متاخرا عنه اما
لو كان متقدما فلا يحتاج الى المخصص او علمه تعالى بحدوثه في ذلك الوقت يرجحه فانه تعالى عالم
بجميع الاشياء فيعلم ايها يقع وايها لا يقع ووجود ما علم الله تعالى عدمه محال وبالعكس
فلا جرم علمه بحدوثه في ذلك الوقت يرجحه بان خلاف المعلوم محال او علمه تعالى بما

تعالى

في

في حدوثه في ذلك الوقت من المصلحة يرجحه فان خلاف الاصلح محال فانه تعالى عالم بجميع
المعلومات فيكون عالما بما فيها من المصلحة والمفسدة والعلم باشتمال الفعل على المصلحة
مستقل بكونه داعيا الى الايجاد فانا متى علمنا في الفعل مصلحة خالية عن المفاسد دعانا ذلك
العلم الى العمل لانا نقول لا يجوز ان يكون وجود كل حادث مخصوصا بوقت معين والا لكان
قبل ذلك الوقت ذلك الحادث ممتنع الوجود فصار ممكن الوجود وهو محال لان الممتنع لا يصير
ممكنا ولا يجوز ان المخصص الاتصالات والحركات والاوضاع فانه يكون الكلام في تلك
الاتصالات والحركات والاوضاع ايضا كالكلام في تلك الحوادث فانه لا بد لحدوث تلك
الاتصالات والحركات والاوضاع من مخصص فان الافلاك لبساطتها كما امكن ان يتحرك
على هذا الوجه وهو ان يكون المحدد(?) يتحرك من المشرق الى المغرب وتلك الثوابت بالعكس
امكن ان يتحرك على خلافه بان يكون المحدد يتحرك من المغرب الى المشرق وتلك الثوابت
من المشرق الى المغرب وكما امكن ان يتحرك بحيث يكون المنطقة على هذا الوجه امكن ان يتحرك
بحيث يكون المنطقة دائرة اخرى غيرها وكما امكن ان يكون الكواكب في الجانب الذي هو فيه
امكن ان يكون في جانب غير ما هو فيه وان كان كذلك ينقل الكلام الى الاتصالات الفلكية والحركات
والاوضاع ولا يتسلسل فلا بد وان تستند الى الله تعالى والعلم بان الشيء يوجد انما يتعلق به
اذا كان الشيء بحيث سيوجد لان العلم بان الشيء يوجد تابع لكونه بحيث سيوجد فالحيثية
سابقة على العلم فلا يكون كونه بحيث سيوجد من اجل العلم والا يلزم الدور ولا يجوز ان يكون
علمه بما في الفعل من المصلحة مرجحا لانا لا نجوز ذلك لو كان رعاية الاصلح واجبة على الله تعالى
وهو ممنوع فان رعاية الاصلح غير واجبة على الله تعالى كما سنذكره واحتج المخالف بان
الارادة ان تعلقت لغرض لكان الباري تعالى ناقصا لذاته مستكملا لغيره وذلك على
الله محال بيان الملازمة ان الارادة ان تعلقت لغرض كان ذلك الغرض غيره فيكون مستكملا
بذلك الغرض الذي هو غيره والمستكمل بالغير ناقص بالذات وان تعلقت الارادة بلا غرض كان
ذلك عبثا والعبث على الله محال والجواب بان تعلق الارادة بالمراد لذاتها فان الارادة
انه منزه عن الاغراض وهي واجبة التعلق بايجاد ذلك الشيء في ذلك الوقت لذاتها
لا لغيرها قال نوع ارادته تعالى غير محدث قالت المعتزلة ارادته قائمة بذاتها حادثة

الا يكون

لا في محل وقالت الكرامية هي صفة حادثة في ذاته لنا وجهان الاول ان وجود كل حادث موقوف
على تعلق الارادة فلو كانت حادثة احتاجت الى ارادة اخرى ولزم التسلسل الثاني قيام الصفة
بنفسها غير معقول ومع ذلك كان اختصاص ذاته بها تخصيصا بلا مخصص لان نسبتها الى جميع
الذوات على السواء وكونها لا في محل مفهوم سلبي لا يصلح ان يكون مخصصا وقيام الصفة الحادثة
بذاته ممتنع كما سبق اقول هذا فرع على انه تعالى مريد بارادة مغايرة للعلم والقدرة فنقول
ارادة الله تعالى غير حادثة وقالت المعتزلة ارادة الله تعالى قائمة بذاتها حادثة لا في محل وقالت
الكرامية ارادة الله تعالى صفة حادثة يخلقها الله تعالى في ذاته لنا وجهان الاول ان وجود كل حادث
موقوف على تعلق الارادة لما سبق فلو كانت ارادة الله تعالى حادثة احتاجت الى ارادة اخرى
ولزم التسلسل فان قيل لم لا يجوز ان يقال انكم اثبتم الارادة لترجيح احد وجهي الايجاد على سائر عليهم
اوقاته وجوزتم ان القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح فلم لا يجوز ان يصدر عن القادر
ارادة بلا مرجح تصير تلك الارادة مرجحة لما عداها فلا يلزم التسلسل والا لكان لا يجوز
للقادر ان يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح يلزمه ذلك واما من لم يجوزه فلا يلزم
الثاني ان ارادة الله تعالى لو كانت حادثة فاما ان تكون قائمة بذاتها او قائمة بذات الله تعالى وكلاهما
باطل اما الاول فلان الارادة الحادثة صفة وقيام الصفة بنفسها غير معقول ومع ذلك كان
اختصاص ذاته تعالى بالارادة القائمة بذاتها تخصيصا بلا مخصص لان الارادة اذا كانت
قائمة بذاتها كان نسبتها الى جميع الذوات ذات الباري وذوات الممكنات على السواء فكان
اختصاص ذاته بها تخصيصا بلا مخصص قوله وكونها لا في محل سلبي اشارة الى جواب بتقدير
الدخل ان ذات الله تعالى لا في محل والارادة ايضا لا في محل فكان اختصاص ذاته تعالى بالارادة
اولى من غيره تقرير الجواب ان كون الارادة لا في محل مفهوم سلبي لا يصلح ان يكون مخصصا ولقائل
ان يقول لا نسلم ان الارادة على تقدير كونها قائمة بنفسها كان اختصاص ذاته تخصيصا بلا مخصص
قوله لان نسبتها الى جميع الذوات على السواء قلنا لا نسلم فان ذات الله تعالى فاعل للارادة
واختصاص الفاعل بالاثر اولى من اختصاص غيره واما الثاني فمحال لانه تعالى لا يجوز ان يكون
محلا للحوادث لما سبق قال الفصل الثاني في سائر الصفات وفيه مباحث الاول في
السمع والبصر دلت الحجج السمعية على انه تعالى سميع بصير وليس في العقل ما يصرفها عن ظواهرها

عن ظواهرها فيجب الاقرار بها فيكون عالما بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها وهو المعنى
بكونه سميعا بصيرا واستدل بان الحي الذي لا يتصف بهما كان ناقصا وهو اقناعي لانه
موقوف على ان كل حي يصح ان يتصف بهما وان عدم اتصاف الحي بهما نقص وللمخالف
ان يمنعهما احتج المخالف بوجهين الاول ان السمع والبصر ان كانا قديمين لزم قدم المسموعات
والمبصرات وهو باطل عندكم وان كانا حادثين كان ذاته محل الحوادث وهو محال والجواب عنه
انهما صفتان يتعلقان بالمسموع والمبصر عند وجودهما الثاني
السمع والبصر تأثر الحاسة او ادراك مشروط به وهو محال على الله والجواب منع الصغرى
اقول هذا الفصل الثاني في سائر الصفات وفيه مباحث الاول في السمع والبصر الثاني
في الكلام الثالث في البقاء الرابع في صفات اخر الخامس في التكوين السادس في انه تعالى يرى
المبحث الاول في السمع والبصر اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه
فقال حجة الاسلام والكعبي وابو الحسين البصري السمع والبصر عبارة عن علمه بالمسموعات
والمبصرات وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة والكرامية هما صفتان زائدتان على
العلم بالمسموعات والمبصرات لانه قد دلت الحجج السمعية على انه تعالى سميع بصير ولفظ
السمع ليس حقيقة في العلم بالمسموعات والمبصرات وصرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز لا يجوز
الا عند المعارض وليس في العقل ما يصرف الحجج السمعية عن ظواهرها فيجب الاقرار بها بالمقتضي
السالم عن المعارض واذا كان سميعا بصيرا يكون عالما بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها
اعلم ان العقل دل على استحالة ادراك تم بالات جسمانية فيكون السمع والبصر في حقه تعالى
لا يكون بالات جسمانية فيكون راجعا الى العلم بالمسموعات والمبصرات كما هو مذهب الحكماء
او الى صفة اخرى غير العلم بالمسموعات والمبصرات لكن لا يكون بالات جسمانية كما هو مذهب
الاصحاب وهو المعنى بكونه سميعا بصيرا واستدل على ان السمع والبصر صفتان زائدتان
على الذات مغايرتان للعلم بدليل ضعيف تقريره ان الباري تعالى حي والحي يصح اتصافه بالسمع
والبصر وكل من صح اتصافه بصفة لو لم يتصف بها اتصف بضدها وضدها نقص فلو لم يتصف
الباري تعالى بهما كان ناقصا والنقص على الله تعالى محال قال المصنف وهذا الاستدلال اقناعي
لانه موقوف على ان كل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر وان عدم الاتصاف بهما نقص وللخصم
ان يمنع المقدمتين اما الاولى فلان حياة الله تعالى مخالفة لحيوة الحيوانات لا تحت اسم الحي

في جميع الاحكام فلا يلزم من كون حصولها مصحح السمع والبصر كون حصوله ثم كذلك ولئن سلمنا ذلك لكن
لم لا يجوز ان تعالى حصوله وان كانت مصححة للسمع والبصر لكن حقيقته غير قابلة لهما كما ان الحصول وان كان
مصحح للشهوة والنفرة لكن حقيقته تعالى غير قابلة لهما فكذلك هنا سلمنا ان ذاته قابلة للسمع والبصر
لكن لم لا يجوز ان يكون حصولهما موقوفا على شرط ممتنع التحقق في ذات الله تعالى واما الثانية فلان
عدم اتصاف الحي بهما انقص منه لو لم يتصف بهما الصفة بقدرها ممنوع فانه يجوز خلو القابل للشيء عنه
وعن ضده احتج المخالف بوجهين الاول ان سمعه وبصره ان كانا قديمين لزم قدم المسموع
والمبصر واللازم باطل عندكم لان عندكم ما سوى الله تعالى حادث فان الملازمة ان السمع والبصر
وان كانا محدثين كان ذاته محلا للحوادث لان السمع والبصر حادثان قائمان بذاته تعالى لان
ذاته يتصف بهما واللازم باطل لما عرفت ان ذاته تعالى يمتنع ان يكون محلا للحوادث واجيب عن
هذا الوجه بان السمع والبصر صفتان قديمتان يعدان المتصف بهما لادراك المسموعات
والمبصرات وادراك المسموعات والمبصرات عبارة عن تعلق السمع والبصر بالمسموع والمبصر
عند وجودهما فلا يلزم قدم المسموع والمبصر من قدم السمع والبصر الثاني السمع والبصر تأثر
الحاسة عن المسموع والمبصر او ادراك المسموع والمبصر مشروط بتأثر الحاسة عنهما وكل منهما
على الله تعالى محال فلا يكون سميعا بصيرا واجيب بمنع الصغرى فان السمع والبصر ما تأثر الحاسة
عن المسموع والمبصر او ادراك مشروط بهما بل السمع والبصر ادراك المسموع والمبصر عند حدوثهما

قوله الثامن في الكلام تواتر اجماع الانبياء عليهم والعالم على انه تعالى متكلم وثبوت نبوتهم غير
موقوف على كلامه فصح الاقرار وكلامه ليس بحروف واصوات يقومان بذاته خلافا للحنابلة و
الكرامية وبعده خلافا للمعتزلة بل هو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالعبارات المختلفة
المتغيرة المغاير للعلم والارادة لانه قد يتخلفان فانه تعالى امر ابا لهب بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن
وامتناع ارادته ما يخالف علمه والاطلاع على ذلك قليل الجدوى فان كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقل

اقول المبحث الثامن في الكلام تواتر اجماع الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين والعالم على انه
متكلم وثبوت نبوتهم غير موقوف على كلامه تعالى لان الانبياء عليهم ادعوا النبوة واظهروا
المعجزة على وفق دعواهم فعلم صدقهم من غير ان يتوقف العلم بصدقهم على كلامه فصح الاقرار
بكلامه تعالى واتفق المسلمون على اطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى واختلفوا في معناه
واتفق اصحابنا على ان كلامه تعالى ليس بحروف واصوات يقومان بذاته لان الحروف والاصوات

[margin: لا يتعقلان بدون المسموع والمبصر]
[margin: بالملازمة]
[margin: ثم]

والاصوات محدثة ويمتنع ان يكون محلا للحوادث خلافا للحنابلة والكرامية فانهم قالوا الكلام الله تعالى
اصوات وحروف قائمة بذاته تعالى ولا حروف ولا اصوات يقومان بغيره خلافا للمعتزلة فانهم
قالوا معنى كونه متكلما كونه تعالى موجد الحروف واصوات دالة على معان مخصوصة في اجسام
مخصوصة بل كلام الله تعالى هو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالعبارات المختلفة المغاير للعلم
والارادة فانه تعالى امر ابا لهب بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن وامتناع ارادته ما يخالف علمه
لانه لو اراد ايمان ابي لهب لوجب وقوعه واذا وجب وقوعه يمتنع ان يكون عالما بانه لا يؤمن واذا كان
عالما بانه لا يؤمن امتنع وقوعه واذا امتنع وقوعه امتنع ارادته والمتكلمون من الفريقين طولوا
الكلام فيه قال المصنف الاطناب في ذلك قليل الجدوى فان كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر
العقل

قال التاسع في انه صادق لان الكذب نقص والنقص على الله محال

اقول هذا فرع على انه متكلم خبر الله تعالى صادق لان الكذب نقص يلحق الكاذب والنقص على
الله محال فلا يكون خبر الله كذبا فيكون صدقا ضرورة امتناع الخلو عن الصدق والكذب قيل الحكم
بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور
واجيب بان الحسن والقبح بهذا المعنى عقلي لا نزاع فيه والاولى ان يثبت ذلك باجماع جميع العقلاء
وان كانوا مختلفين في تعليله

قال العاشر في البقاء ذهب الشيخ الى انه تعالى باق ببقاء قائم به
وتبعه القاضي وامام الحرمين والامام واحتجوا بان البقاء لو كان موجودا لكان باقيا ببقاء
ولزم التسلسل وبان كونه باقيا لو كان ببقاء قائم به لكان واجب الوجود لذاته واجبا لغيره
وهذا محال احتج الشيخ بان الشيء حال حدوثه لم يكن باقيا ثم يصير باقيا والتبدل التغير ليس
الى ذاته ولا الى عدمه وهو ظاهر بالحوادث اعلم ان المعقول من بقاء الباري تعالى امتناع عدمه و
بقاء الحوادث مقارنة وجودها الزمانين فصاعدا وقد عرفت ان الامتناع ومقارنة الزمان
من المعاني العقلية التي لا وجود لها في الخارج

اقول المبحث العاشر في البقاء ذهب الشيخ
ابو الحسن الاشعري الى انه تعالى باق ببقاء قائم بذاته تعالى ونفى القاضي ابو بكر الباقلاني
وامام الحرمين والامام فخر الدين البقاء واحتجوا بان البقاء لو كان موجودا لكان باقيا
بالضرورة فان كان باقيا ببقاء اخر لزم التسلسل وان كان باقيا ببقاء الذات لزم الدور
وان كان البقاء باقيا بنفسه والذات باقية بالبقاء يفتقر الذات الى الصفة والصفة ذاتا
وهو محال وبان كونه باقيا لو كان ببقاء قائم به تعالى لكان واجب الوجود لذاته واجبا لغيره

وهو محال فان الملازمة ان تعالى لو كان باقيا ببقاء قائم به ولا يكون البقاء غيره فيلزم افتقار
واجب الوجود الى غيره فيكون واجبا لغيره . احتج الشيخ بان الشيء حال الحدوث لم يكن باقيا ثم
صار باقيا والتبدل والتغير يسري في ذات الحادث فان ذات الحادث نفسها لم تكن ذاتا ثم صار
ذاتا والثاني عدم البقاء لان عدم البقاء يستحيل ان يصير باقيا فتعين ان يكون التبدل والتغير
في صفة زائدة وهو المطلوب ونقض هذا الدليل بالحدوث فانه لو كان صحيحا يلزم ان يكون الحدوث
صفة زائدة لان الشيء لم يكن حادثا ثم صار حادثا والحدوث صفة زائدة لكن قد عرفت ان الحدوث ليس
وصفا ثبوتيا زائدا ثم قال المصنف المعقول من بقاء الباري ثم امتناع عدمه والمعقول
من بقاء الحوادث مقارنة وجودها لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل
فيما ليس زمانيا وقد عرفت ان امتناع العدم ومقارنة الزمان من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها
في الخارج قال الرابع في صفات اختلف فيها الشيخ وهو الاستواء واليد والوجه والعين
للظواهر الواردة بذكرها وانكرها الباقون وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء وباليد
القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر والاولى اتباع السلف في الايمان بها والرد الى
الله تعالى اقول المبحث الرابع في صفات اثبتها الشيخ ابو الحسن الاشعري الظاهريون من
المتكلمين زعموا انه لا صفة لله تعالى وراء السبع الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع
والبصر والكلام او الثمانية وهي هذه السبعة مع البقاء والشيخ ابو الحسن الاشعري اثبت
صفات اخر اثبت الاستواء صفة اخرى واليد صفة وراء القدرة والوجه صفة وراء الوجود
والعين صفة اخرى للظواهر الواردة بذكرها كقوله الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى
يد الله فوق ايديهم وقوله ويبقى وجه ربك وقوله ولتصنع على عيني واحتج من حصر الصفات
في السبعة او الثمانية بانا مكلفون بكمال المعرفة وهو انما يحصل بمعرفة جميع الصفات
وهي لا تتيسر الا بالطريق والطريق الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص وهذان
الطريقان لا يدلان الا على هذه الصفات [illegible] بالائمة لو لا الاستدلال بالافعال
والتنزيه عن النقائص لا يدل الا على هذه الصفات ولم يسلم ان الاستدلال لا يدل الا على هذا الحد
ولا نسلم ان الطريق الى معرفة الصفات الا الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص
بل السمع طريق اخرى في اثباتها وانما اثبتها الشيخ لورود النصوص بها وكونها غير
مرادفة لسائر الصفات والباقون اولوا الظواهر الواردة بذكرها وقالوا المراد بالاستواء

الاستيلاء

الاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر والاولى اتباع السلف في الايمان بها
بعد نفي ما يقتضي التشبيه والتجسيم والرد الى الله تعالى قال المبحث الخامس في التكوين قالت الحنفية
التكوين صفة قديمة مغايرة للقدرة فان متعلق القدرة قد لا يوجد اصلا بخلاف متعلق التكوين
والقدرة تتعلق بامكان الشيء والتكوين بوجوده قلنا الامكان بالذات فلا يكون بالغير
والتكوين هو التعلق الحادث ولذلك يترتب عليه الوجود كما قال الله تعالى انما امرنا لشيء اذا
اردناه ان نقول له كن فيكون اقول المبحث الخامس في التكوين قال بعض الحنفية التكوين صفة
قديمة مغايرة للقدرة والمكون حادث قال الامام القول بان التكوين قديم او محدث يستدعي
تصور ماهيته فان كان المراد منه مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية لا توجد الا مع المنتسبين
فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين وان كان المراد صفة مؤثرة في وجود الاثر غير القدرة
وان اردتم به امرا ثالثا [illegible] قالوا متعلق القدرة قد لا يوجد اصلا بخلاف متعلق التكوين
والقدرة مؤثرة في امكان الشيء والتكوين مؤثر في وجوده اجاب المصنف بان الامكان بالذات
ولا تأثير للقدرة في كون المقدور ممكنا في نفسه لان ما بالذات لا يكون بالغير فلم يبق الا ان يكون
تأثير القدرة في وجود المقدور اما على سبيل الصحة او على سبيل الوجوب فلو اثبتوا صفة اخرى
لله تعالى مؤثرة في وجود المقدور لكان تأثيرها في المقدور ان كان على سبيل الصحة كان عين القدرة
فيلزم اجتماع المثلين ويلزم اجتماع صفتين مستقلتين بالتأثير على المقدور الواحد وهو محال
وان كان على سبيل الوجوب استحال ان لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى فيكون الله تعالى موجبا
بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو باطل بالاتفاق فالقدرة تعالى هذه الصفة فان الموجب بالذات
لا يكون تاركا المختار واعلم ان الحنفية اخذوا التكوين من قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول
له كن فيكون فجعلوا قوله كن مبتدأ على التكوين وهو المسمى بالامر والكلمة والتكوين والاختراع والايجاد
والخلق الفاظ مشتركة في معنى يتبادر تعالى والمشترك وكون الشيء موجدا اسم للعدم ما لم يكن موجودا
وهي اخص تعلقات القدرة لان القدرة متساوية النسبة الى جميع المقدورات وهي خاصة بما يدخل
منها في الوجود وليست صفة نسبية يتعلق مع المنتسبين بل صفة يقتضي بعد حصول الاثر تلك النسبة
واما ما ادعاه انهم قالوا القدرة مؤثرة في امكان الشيء فليس بصحيح وانما الصحيح ان القدرة متعلقة
بصحة وجود المقدور والتكوين متعلق بوجود المقدور ومؤثرته ونسبته الى الفعل الحادث كنسبة
الارادة الى المراد والقدرة والعلم الى المقدور والمعلوم مع وجوديتهما والتكوين

يقتضيه والقول بأنه الكسب لقولهم بأنه مباشر فيما الحوادث بذاته تؤول إلى الكلام بأن تلك الصفة مؤثرة على
سبيل الوجوب كان أنه تعالى موجب بالنسبة إليه لأن ذكر الوجوب يكون لاحقا لا سابقا يعني أن الإرادة لم
خلق شيء من مقدوراته كان حصول ذلك الشيء واجبا لا يعني أنه كان واجبا أن يخلقه قبل أن يكون المراد
ثم صفة مؤثرة في وجود الأثر غير القدرة فجوابه أن القدرة لو كانت مؤثرة لكان جميع المقدورات
أزلية لما تكون موجبا ولا بد من إثبات التكوين جمع المذاهب إلا أن متعلق القدرة غير متعلق
التكوين فهذا ما عندي إلا أن المصنف تبعهم والمعول على القدرة والإرادة مجموعهما الدالان متعلقان
بوجود الأثر ولا حاجة معهما إلى إثبات صفة أخرى قال المسألة السابعة أنه سبحانه يرى بالأبصار
في الآخرة يعني أنه ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة انكشاف البدر المرئي خلافا للمعتزلة
من غير ارتسام أو اتصال شعاع به وحصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية أما الأول فيدل
عليه وجوه سمعية الأول أن موسى عليه السلام سأل الرؤية فلو استحال لكان سؤاله جهلا وعبثا الثاني
أنه تعالى علقها باستقرار الجبل وهو من حيث هو ممكن فكذا المعلق الثالث قوله تعالى وجوه
يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة الرابع قوله تعالى كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وأما الثاني فلتقدسه
عن الجهة والمكان واستدل بأن الجسم مركب لأنا نرى الطول والعرض والطول ليس بعرض لأنه
لو كان عرضا لكان قائما إما بجزء واحد فيكون أكثر مقدارا فينقسم أو بأكثر فيقوم الواحد
بمتعدد وهو محال والعرض القائم بالمركب مشترك وهو إما الحدوث أو الوجود والأول
عدمي لعدم الثاني ثم اعترض عليه بأن التأليف عرض والحق عدم الاحتياج إلى سبب وإن
سلم فلا نم كونه مشروطا بوجود بأن الخلفين قد يشتركان في أثر واحد والصحيح كانت عدمية
جاز أن تكون لعدم وإن سلم فلم لا يجوز أن تصح رؤيته لعلة أخرى بشرط أو وجود مانع أقول
المسألة السابعة في أنه تعالى يصح أن يرى في الآخرة يعني أنه ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة
انكشاف البدر المرئي خلافا للمعتزلة من غير ارتسام صورة المرئي في العين أو اتصال
شعاع خارج من العين إلى المرئي وحصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية فإنهم
جوزوا رؤيته تعالى لاعتقادهم كونه في الجهة والمكان والمراد بالرؤية الحالة التي يجدها
الإنسان حين ما يرى الشيء بعد علمه به فإنا ندرك تفرقة بين الحالتين وتلك التفرقة لا يجوز
عودها إلى ارتسام صورة المرئي في العين أو اتصال شعاع خارج من العين إلى المواجهة
بل حالة أخرى مغايرة للحالة الحاصلة عند العلم ولكن حصولها مع عدم الارتسام وخروج
الشعاع

تعالى ح

الشعاع فيصح الرؤية بهذا المعنى أما الأول وهو صحة الرؤية بالمعنى المذكور فيدل عليه وجوه الأول أن
موسى عليه السلام سأل الرؤية فلو استحال الرؤية لكان موسى جاهلا وعابثا والحصر أن يقول بأنه
موسى عن لسان قومه بدليل قوله ثم حكاية عنهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة
وقوله تعالى حكاية عن موسى أفتهلكنا بما فعل السفهاء منا وقوله تعالى فقد سألوا موسى أكبر من ذلك
فقالوا أرنا الله جهرة الثاني أن الله تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل واستقرار الجبل من
حيث هو أمر ممكن فكذا المعلق باستقرار الجبل إنما يمكن فالرؤية ممكنة قيل لا نم أنه علق الرؤية
على أمر ممكن بل على أمر ممتنع لأنه علق الرؤية على استقرار الجبل حال كونه متحركا لأن لفظ
إن إذا دخلت على الماضي صار معنى المستقبل أي لو صار مستقرا في المستقبل فسوف تراني
وما صار مستقرا في الزمان المستقبل وإلا لوجب حصول الرؤية لوجوب حصول المشروط
عند حصول الشرط الذي يتم به علية العلة فإن ما جعل عليه أن يشترط يتم به علية العلة ولم يتحقق
حصول الرؤية بالاتفاق فلم يستقر الجبل فيكون متحركا بالضرورة أولا واسطة بينهما فإذن الجبل
حال ما علق الله تعالى الرؤية باستقراره كان متحركا واستقرار الجبل من حيث هو متحرك محال
فالمعلق عليه لا يدل على إمكان الرؤية لأن التعليق على الشرط الممتنع لا يدل على إمكان المشروط
أجاب الإمام بأنا لا نسلم أن الجبل في تلك الحال كان متحركا لكن الجبل ظاهر جبل فهو المذكور عليه
والمذكور في الآية ليس إلا ذات الجبل وأما المعنى لامتناع السكون هو حصول الحركة فإذا العدد
المذكور في الآية مما يصح إلا الاستقرار وهو الشأن لامتناع الاستقرار فغير مذكور في الآية
ورجح اللفظ بالصحة فيدل عليه أن المذكور في الآية هو وقوع السكون حال النظر إلى الجبل الذي
عبر عنه بقوله فإن استقر مكانه لا صحة السكون التي يلزم ما هو الجبل عند عدم الاستقرار
بالحركة وذلك الحال يستلزم الحركة فلا يمكن معها صحة السكون الثالث قوله تعالى وجوه يومئذ
ناضرة إلى ربها ناظرة وجه الاحتجاج أن النظر إما أن يكون عبارة عن الرؤية أو عن تقليب
الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته والأول هو المطلوب والثاني تعذر حمله على ظاهره فيحمل على
الرؤية التي هي كالمسبب للنظر بالمعنى الثاني وإطلاق السبب وإرادة المسبب من أحسن وجوه
المجاز فكل النظر لا يدل على الرؤية ولهذا يقال نظرت إلى الهلال فلم أره وإذا لم يدل النظر
على الرؤية لم يتعين الرؤية فلا إرادة بل يحتمل أن يكون المراد غيرها على أن له تأويلا
آخر وهو أن يجعل إلى واحد الآلاء يكون معناها وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها

ناظرة اي منتظرة او محمولا على حذف المضاف هو الثواب فح يكون المراد ناضرة الى ثواب ربها
ناظرة قيل التأويلان باطلان اما الاول فلان الانتظار سبب الغم والاية مسوقة لبيان النعم
واما الثاني فلان النظر الى الثواب لا بد وان يحمل على روية الثواب لان تقليب الحدقة نحو الثواب من
غير الروية لا يكون من النعم البتة فاذا وجب اضمار الروية لا بد ان يكون اضمار الثواب اضمارا للزيادة
من غير دليل فالاولى ان يحمل الاية على ان الحال التي عبر عنها سبحانه وتعالى بقوله وجوه يومئذ
ناضرة سابقة على حالة استقرار اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار بدليل قوله تعالى ووجوه
يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة اي تظن ان يفعل بها فعل هو في شدته وفظاعته فاقرة داهية
تقصم فقار الظهر فانه في حال استقرار اهل النار في النار قد فعل بها الفاقرة واذا كانت تلك الحال سابقة
على الاستقرار كان انتظار النعمة بعد البشارة بما يسر ويستتبع نضارة الوجه ومثل ذلك الانتظار
لا يكون مستدعيا للغم كالانتظار لاكرام الملك وعطاياه لا يكون موجبا للتنغص اذا تيقن وصوله اليه وانتظار
العذاب بعد الانذار بوصوله غم يستتبع بسارة الوجه اي شدة عبوسه كانتظار عقاب الملك اذا تيقن
عقابه ولا احتياج الى اضمار الروية في النظر الى الثواب بمعنى الانتظار لان النظر اما عبارة عن الانتظار
او عن تقليب الحدقة وتقليب الحدقة نحو الثواب بعد البشارة بانتظار الوصول من النعم فانتفى الالزام قوله تع
كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وجه الاحتجاج انه تعالى اخبر عن الكفار على سبيل الوعيد كلا انهم عن ربهم
يومئذ لمحجوبون وذلك يدل على ان المومنين يومئذ غير محجوبين عن ربهم والا لم يكن الاخبار عن الكفار على
سبيل الوعيد انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فائدة واذا لم يكن المومنين يومئذ عن ربهم محجوبين فيرونه
واما الثاني وهو ان يرى من غير ارتسام صورة المرئي في العين او اتصال شعاع الى المرئي وحصول
مواجهة فلما عرفت انه تعالى المتقدس عن الجهة منزه عن المكان متعال عن المواجهة واستدل على الاصح
الحق بالدليل مزيفا ما تقرير الدليل فلان الجسم مرئي وذلك لانا نرى الطويل والعريض والطويل ليس
ليس بعرض لانه لو كان عرضا لكان قائما بمحل ولا يصح ان الجسم مولف من اجزاء لا يتجزى موجودة
بالفعل فالطول اما ان يكون قائما بجزء من الاجزاء التي بها تألف الجسم منها فيكون ذلك الجزء مقدارا
ما ليس بطويل فيكون قابلا للقسمة فيكون جسما واما ان يكون قائما بالكل من حيث هو الكل فيقوم العرض
الواحد بمحال كثيرة وهو محال والعرض كالطول ايضا مرئي فالعرض والجوهر يشتركان في صحة
الروية والحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة فالمصحح للروية مشترك بين الجوهر والعرض ولا مشترك
بينهما الا الحدوث والوجود والحدوث لا يصلح للعلية لان الحدوث عدمي لانه عبارة عن كون الوجود

الوجود مسبوقا بالعدم والعدمي لا يصلح للعلية فتعين الوجود للعلية فالوجود هو المصحح للروية
والوجود معنى مشترك بين الواجب والممكن فالمصحح للروية متحقق في الواجب فيتحقق رويته واعترض عليه
بانا لا نسلم ان الطول مرئي بل المرئي هو الجواهر الفردة بعضها مع بعض التاليف عرض قائم
بالاجزاء الملاقية فيكون المرئي هو العرض لا الجوهر وصحة الروية غير محتاجة الى سبب فلا نم وجوب
كون السبب مشتركا وجوديا فان السببين المختلفين قد يشتركان في اثر واحد بالنوع سلمنا ان السبب يجب
ان يكون مشتركا لكن لا نم ان الحدوث لا يصلح للعلية قولكم لان الحدوث عدمي مسلم قولكم والعدمي لا يصلح
للعلية قلنا ممنوع لان العدمي يصلح ان يكون علة للعدمي وصحة الروية لما كانت عدمية جاز ان
تكون معلولة لامر عدمي فجاز ان يكون الحدوث اذا كان عدميا علة لصحة الروية التي هي عدمية وان
سلم ان المصحح هو الوجود فلم قلتم انه يلزم حصولها في حق الله ثم حصول الصحة فلم لا يجوز ان
يمتنع رويته تعالى لفوات شرط او وجود مانع فان الاثر انما يتحقق عند حصول المقتضي بعد تحقق ايضا
وجود الشرط وانتفاء المانع ولعل ماهية الله تعالى او صفة من صفاته مانع من صحة الروية
ومما يحقق ان الحيوة مصححة للجهل والشهوة مع ان الله تعالى لا يصححها اما لان الاشتراك ليس
الا في اللفظ وان اشترك في المعنى لكن ماهية الحق او صفة من صفاته ينافيهما وعلى التقادير
فانه يجوز في هذه المسئلة ذكر البعض قال احتج المعتزلة بوجوه الاول قوله تعالى لا تدركه الابصار
واجيب بان الادراك هو الاحاطة ولا يلزم من نفي الادراك على سبيل الاحاطة نفيها مطلقا وبان
معنى الاية لا تدركه جميع الابصار وذلك لا ينافي ادراك البعض الثاني قوله تعالى لن تراني في كلمة لن للتابيد
واجيب بالمنع الثالث قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا الاية نفى الروية وقت الكلام
مع غيره لعدم التقابل بالفصل واجيب بان الوحي كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم
محجوبا عن السامع او لم يكن الرابع انه تعالى استعظم رويته ورتب الوعيد والذم عليه قال
فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وقال الذين لا يرجون
لقاءنا الاية واجيب بان الاستعظام لاجل انهم طلبوا ذلك تعنتا وعنادا الخامس انه لو الابصار لرئي
الشاهد بحيث ان كان الحواس سليمة والشئ جايز الروية مقابلا للرائي كالجسم الحائل او في
حكمه كالاعراض القائمة به والصورة المحسوسة في المرآة ولم يكن في غاية القرب والبعد
واللطافة والصغر ولم يكن بينهما حجاب الا ان يكون مخصوصا بحجاب الاتراها والستة الاخيرة
لا يمكن اعتبارها في روية الله تعالى وسلامة الحاسة حاصلة لنا الان فلو صح رويته وجب ان نراها

الآن واللازم باطل فالملزوم مثله واجيب بان الغايب ليس كالشاهد لعل رؤيته تتوقف على شرط
لم يحصل الآن او لم يكن واجب الحصول عند حصول الشرائط السادس انه تعالى يستحيل المقابلة والانطباع
وكل مرئي فهو مقابل او منطبع في الرائي واجيب بمنع الكبرى ودعوى الضرورة فيهما باطلة لاختلاف العقلاء
فيه والنقض بابصاره ايانا الاول احتج المعتزلة بوجوه سمعية الاول قوله تعالى ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق
كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير والقاء ما ليس بمدح فيما
بين المدائح ركيك مستهجن كما يقال فلان اجل الناس واكل الخبز وافضل الناس واذا كان
نفي ادراك الابصار اياه مدحا كان ثبوته نقصا والنقص على الله محال الثاني ان قوله تعالى لا تدركه الابصار
يقتضي ان لا يدركه الابصار في شيء من الاوقات لان قولنا تدركه الابصار يناقض قولنا لا تدركه الابصار بدليل
استعمال كل من القولين في تكذيب الاخر وصدق احد النقيضين يستلزم كذب الاخر وصدق قوله تعالى
لا تدركه الابصار يوجب كذب قولنا تدركه الابصار وكذبه يستلزم كذب قولنا تدركه في وقت او يبصران او لا
قايل بالفصل واجيب بان الادراك هو الاحاطة وهو رؤية الشيء من جميع جوانبه لان اصله من اللحوق
والاحاطة انما تتحقق في المرئي الذي يكون له جوانب فمعنى الآية نفي الرؤية على سبيل الاحاطة ولا يلزم
من نفي الرؤية على سبيل الاحاطة نفي الرؤية فان نفي الرؤية على سبيل الاحاطة اخص من نفي الرؤية مطلقا و
لا يلزم من نفي الخاص نفي العام واجيب ايضا بان معنى الآية لا تدركه جميع الابصار وذلك لان الابصار جمع
معرف باللام مفيد للعموم فلا ينافي ادراك بعض الابصار ورد الجواب الاول بان قوله الادراك
رؤية الشيء من جميع جوانبه ليس بصحيح فانهم يقولون ادركت القمر وادركت الشيء ولا يريدون به
رؤيتهما من جميع جوانبهما بل الجواب الصحيح ان الله تعالى نفى الادراك بالابصار الذي هو مشروط
بارتسام الشبح او خروج الشعاع ولا يلزم منه نفي الحالة التي تحصل بعد حصول احد هذين الشيئين
من غير حصول احدهما الثالث قوله تعالى لموسى لن تراني وجه الاحتجاج به ان كلمة لن لتأبيد
النفي بدليل قوله تعالى قل لن تتبعونا فمنع الرؤية على التأبيد في حق موسى يستلزم نفيها في حق غيره
او لا قايل بالفرق واجيب بالمنع فانا لا نسلم ان كلمة لن لتأبيد النفي بل لتأكيد النفي بدليل قوله تعالى ولن
يتمنوه ابدا فانه لو كانت لتأبيد النفي لكان قوله ابدا تكرارا ومع هذا لم نسلم تأبيد النفي لانهم يتمنونه في الآخرة
على ان نفي الرؤية على التأبيد لا يقتضي نفي صحة الرؤية الثالث قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله
الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه وجه الاحتجاج انه تعالى نفى الرؤية
وقت الكلام فانه تعالى نفى التكلم الا على احد الوجوه الثلاثة الوحي ومن وراء حجاب وارسال الرسول

رسول وكل منها يستلزم عدم الرؤية اما الوحي فلانه لم يكن مشافهة فلا يكون عند الرؤية واما من وراء
حجاب فظاهر انه يستلزم عدم الرؤية واما ارسال الرسول والايحاء فانه يدل على عدم المشافهة
المستلزمة لعدم الرؤية واذا انتفى الرؤية في وقت الكلام انتفى الرؤية في غير وقت الكلام
او لا قايل بالفصل واجيب عنه بانا لا نسلم انه نفى الكلام وقت الرؤية قولكم لانه نفى التكلم الا على
احد الوجوه الثلاثة قلنا مسلم قولكم كل منها يستلزم عدم الرؤية ممنوع قولكم اما الوحي
فلا يكون مشافهة ممنوع لان الوحي كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم محجوبا عن السامع
او لم يكن الرابع انه تعالى استعظم طلب الرؤية ورتب الوعيد والذم عليه فقال يسألك اهل الكتاب
ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم
الصاعقة بظلمهم وقال تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى
ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا اي قال الكفار لولا انزل علينا الملائكة فيخبرونا
بان النبي صلى الله عليه وسلم مرسل او نرى ربنا ليأمرنا باتباعه وتصديقه فاقسم الله تعالى وقال لقد استكبروا
في انفسهم بطلبهم الرؤية وعتوا عتوا كبيرا اي طغوا بطلبهم الرؤية طغيانا كبيرا وقال
تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون
فلو كان طلب الرؤية ممكنا لما رتب عليه العقاب والذم ولا يطلبه الانبياء واجيب بان الاستعظام لاجل
طلبهم الرؤية تعنتا وعنادا ولانهم طلبوها في الدنيا من غير ان يخلق الله تعالى في ابصارهم ما يقوى
على رؤيته تعالى فالاستعظام وترتب الوعيد والذم على ذلك لا على طلب الرؤية في الجملة لاجماع
انه تعالى ذم الكفار بعدم رجائهم لقاءه في الآخرة حيث قال الذين لا يرجون لقاءنا
في الآخرة يدل على انقطاع الرجاء عن رؤية الله تعالى في معرض الذم فعلم ان الصحيح رؤيته
في الآخرة والانكار انقطاع الرجاء عن رؤيته لكامن ان ادراك الابصار في الشاهد انما
هو ... من المبصرات يحصل عند تحقق شروط ثمانية احدها ان تكون الحواس سليمة فان الحواس
اذا كانت غير سليمة لا تحصل الرؤية وثانيها كون الشيء جائز الرؤية فان ما يمتنع رؤيته لا يرى
وثالثها المقابلة المخصوصة من الرائي والمرئي كالجسم المحاذي للرائي او كون المرئي في حكم المقابل
كالاعراض القائمة بالجسم المقابل فانها في حكم محالها المقابلة او كالصورة المحسوسة في المرآة
المقابلة للرائي فانها تكون قائمة بالمرآة المقابلة في حكم المرآة ورابعها ان لا يكون المرئي
في غاية القرب وخامسها ان لا يكون المرئي في غاية البعد وسادسها ان لا يكون المرئي في غاية اللطافة

وثانيها أن لا يكون المرئي في غاية الصغر وثالثها أن لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب لأنا نعلم
بالضرورة أنا لا نبصر الشيء عند عدم أحد هذه الشروط ونبصره إذا حصلت هذه الشروط
والرائي وإن لم تجب رؤيته إذا حصلت هذه الشروط جاز أن يكون بحضرتنا جبال والمحاضر
لا نراها والشروط الستة الأخيرة أي المقابلة وما في حكمها وعدم غاية القرب وعدم غاية البعد
وعدم غاية اللطافة وعدم غاية الصغر وعدم الحجاب لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى لأن هذه
الستة إنما تعتبر فيما شأنه أن يكون في جهة وحيز والله تعالى منزه عن الجهة والحيز بقي شرطان
سلامة الحاسة وجواز الرؤية وسلامة الحاسة حاصلة الآن فلو صح رؤيته وجب أن نراه مع
حصول الشرطين لكن اللازم باطل فالملزوم مثله والجواب بأن الغائب عن الحس وهو الله تعالى
كالشاهد ولعل رؤيته تعالى موقوف على شرط لم يحصل الآن وهو ما يخلقه الله تعالى في
الأبصار ويقوى به على رؤيته أو بأنه لم لا يكون الإدراك واجب الحصول عند تحقق هذه الشرائط
بأن الرؤية بخلق الله تعالى والشروط الثانية معدات لا يجب الرؤية عند وجود معدات إنما
السادس أنه تعالى لا يعقل المقابلة والانطباع لأن المقابلة والانطباع مستلزمة للجسمية
فثبت أن الله تعالى لا يعقل المقابلة والانطباع وكل مرئي مقابل أو منطبع في الرائي بالضرورة
فالله تعالى ليس بمرئي والجواب منع الكبرى فإن الأعراض كل مرئي مقابل أو منطبع في الرائي
ودعوى الضرورة في الكبرى باطلة لاختلاف العقلاء في صدقها والعقلاء لا يختلفون في صدق
الضروري وبأنها قد ترم من الكبرى منقوض بإبصار الله تعالى إيانا فإنه ليس بيننا وبينه
مقابلة وانطباع قال الباب الثالث في أفعاله وفيه مسائل الأولى قال الشيخ إن أفعال
العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له وقال القاضي كونها طاعة ومعصية بقدرة العبد
وقال إمام الحرمين وأبو الحسين والحكماء إنها واقعة بقدرة خلقها الله تعالى في العبد وقال
الأستاذ المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وقال جمهور المعتزلة العبد
يوجد فعله باختياره ومنع بوجوه الأول أن الترك إن امتنع حال الفعل كان مجبرا لا مختارا
وإن لم يمتنع احتاج فعله إلى مرجح موجب لا يكون من العبد دفعا للتسلسل ويلزم الجبر
الثاني لو وجد فعله باختياره كان عالما بتفاصيله محيطا بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة
وعرف أجيازها الثالث لو اختار العبد ما نقض مراد الله تعالى لزم جمعهما أو رفعهما
أو الترجيح بلا مرجح فإن القدرة والأكثر مستعمل كلها بالنسبة إلى هذا المقدور على السواء

أقول

أقول لما فرغ من الباب الثاني شرع في الباب الثالث في أفعاله وذكر فيه ست مسائل الأولى في أفعال العباد
الثانية أنه تعالى مريد للكائنات الثالثة في التحسين والتقبيح الرابعة في أنه تعالى لا يجب عليه شيء الخامسة في أن
أفعاله تعالى معللة بالأغراض السادسة في العوض واللطف المسألة الأولى قال الشيخ أبو الحسن الأشعري
إن أفعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلا
بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وقال القاضي أبو بكر إن ذات الفعل واقع بقدرة
الله تعالى وكون الفعل طاعة كالصلاة ومعصية كالزنا صفات للفعل تقع بقدرة العبد وقال
إمام الحرمين وأبو الحسين البصري والحكماء إن أفعال العباد واقعة بقدرة خلقها الله في
العبد فإنه تعالى يوجد في العبد القدرة والإرادة ثم تلك القدرة والإرادة توجبان وجود
المقدور وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله تعالى
وقدرة العبد وقال جمهور المعتزلة العبد يوجد فعله باختياره لا على نعت الإيجاب ومنع
قول المعتزلة بوجوه الأول أن ترك الفعل من العبد إن امتنع حال الفعل كان العبد مجبرا
فلا يكون الفعل باختياره وإن لم يمتنع ترك الفعل من العبد احتاج فعله إلى مرجح موجب لامتناع
ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح ولا يكون ذلك المرجح الموجب من العبد لأنه لو كان من العبد
يعود التقسيم ويتسلسل بل ينتهي لا محالة إلى مرجح موجب لا يكون من فعله فيلزم الجبر
قيل المعتزلة يقولون معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة إلى القدرة وحدها ووجوب
وقوع أحدهما بحسب الإرادة فمتى حصل المرجح وهو الإرادة وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع
وذلك غير مناف لاستواء الطرفين بالقياس إلى القدرة وحدها فح امتنع ترك الفعل من العبد
لم يلزم الجبر وعدم الاختيار وإنما يلزم ذلك لو كان امتناع ترك الفعل بغير الإرادة وأما إذا
كان بالإرادة فلا. أجيب بأن هذا الذي ذكره عن المعتزلة قول أبي الحسين البصري ليس قول سائر
المعتزلة والكلام في إبطال قول سائر المعتزلة لا في إبطال قول أبي الحسين الثاني لو كان العبد
موجدا لفعله باختياره كان عالما بتفاصيله إذ لو جاز الإيجاد بالاختيار من غير العلم لبطل
دليل إثبات علمه تعالى ولأن القصد الكلي لا يكفي في حصول الجزئي لأن نسبة الكلي إلى جميع الجزئيات
على السواء فليس حصول بعضها أولى من حصول بعض آخر فيجب أن يتحقق قصد جزئي والقصد
الجزئي مشروط بالعلم الجزئي فثبت أنه لو كان موجدا لفعله باختياره لكان عالما بتفاصيله
فيكون العبد محيطا بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة وعرف أعداد السكنات واللازم باطل فإن

الأتم
الحسين

الفاعل المحركة البطء فقد فعل السكون في بعض الاحياز والحركة في بعضها مع انه لا شعور له بالسكون
ولا بالحركة قيل الايجاد لا يستلزم علم الموجد بالموجد فلا يلزم نفي عالمية الله تعالى لان مثبتي
العالمية لا يستدلون بالايجاد عليها بل باحكام الفعل واتقانه نعم الايجاد مع القصد مستلزم
للعلم لكن يكفي العلم الاجمالي والحركات الصادرة عنا مع اقتران القصد بها تكون معلومة
لنا على سبيل الاجمال اجيب بان الحركات المتصلة الحاصلة بالفعل الصادرة من الفاعل
بالقصد في الاحياز وحدها انما يتحقق بقصد جزئي والقصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي فيلزم انه
لو كان موجد العبد باحيازه لكان عالما بتفاصيله لكن يمكن ان يمنع بطلان اللازم فان العبد
عالم بتفاصيل افعاله لكن لم يبق العلم التفصيلي على ذكره الثالث لو اختار العبد وما نظر مراده
مراد الله تعالى بان اراد العبد سكون جسم واراد الله تحريكه فاما ان يقع مرادهما فيلزم جمع النقيضين
او لم يقع مراد واحد منهما فيلزم رفع النقيضين او يقع مراد احدهما دون الاخر فيلزم الترجيح
بلا مرجح لان قدرته تعالى وان كانت اعم من قدرة العبد لكنهما بالنسبة الى هذا المقدور متساويان
في الاستقلال بالتاثير وكذا المقدور الواحد والنفي الواحد وحقيقته لا تقبل التفاوت
فاذن القدرتان بالنسبة الى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية اما التفاوت ففي امور اخر
خارجة عن هذا المعنى واذا كان كذلك امتنع الترجيح بل يقع مراد الله تعالى دون مراد العبد عند
اجتماع القدرتين ولا نسلم ان القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتاثير وكذا المقدور
طرفها متفاوتان في القوة والضعف الا ترى ان القادر على حركة مسافة في مدة لا يقدر قادر
اخر عليها في تلك المدة ولو كانت القدرتان متساويتين لكانت المقدورات متساوية والثبت كذلك وايضا
الضعيف لا يقدر على منع القوي بالاستقلال بل يعاونه القوي والقوي يقدر على منعه من ذلك
الفعل وهو لا يقدر على منع القوي وهذا الدليل ماخوذ من دليل التمانع في ابطال كون
الاله اكثر من واحد وهناك يتيسر لان الالهين متساويان في القدرة بلا تفاوت فيهما لانهما

قال احتجوا بالمعقول والمنقول اما الاول فهو لو كان العبد ليس بمختار لقبح تكليفه والجواب
بانه مشترك لان المأمور به عند استواء الدواعي او مرجوحيته داعيه ممتنع وعند رجحانه واجب
والفعل ان كان معلوم الوقوع وجب وقوعه وان كان معلوم اللاوقوع امتنع ومع هذا فانه تعالى
لا يسأل عما يفعل واما الثاني فهو من وجوه الاول الايات التي اضافت الافعال الى العباد وعلقتها
بمشيئتهم كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن حتى يغيروا ما بانفسهم

بانفسهم بل سولت لكم انفسكم فطوعت له نفسه من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب رهين فمن شاء
ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فمن شاء ذكره فمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر وعورض بمحو قوله
الله خالق كل شيء خلقكم وما تعملون من يشاء الله يضلله ومن يشاء يجعله على صراط مستقيم
الثاني الايات المشتملة على الوعد والوعيد والمدح والذم عليها وهي اكثر من ان تحصى والجواب
بان السعادة والشقاوة جبلية كتبت له قبل والاعمال امارات في ترتب الثواب والعقاب
عليها حيث انها معرفات لا موجبات الثالث اعتراف الانبياء بذنوبهم كقوله تعالى حكاية عن ادم
ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس سبحانك اني كنت من الظالمين وعن موسى رب اني ظلمت نفسي وعورض بقوله تعالى
ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء الرابع الايات الدالة على ان افعاله
لا تتصف بصفات افعال العباد من الظلم والاختلاف والتفاوت كقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة
وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ما ترى في خلق
الرحمن من تفاوت واجيب بان كونه ظالما اعتبار يعرض الافعال بالنسبة الينا لقصورنا وكذا الاختلاف
وكذا لا نسلم صدور ما عدا الفعل عن الباري مجردا عن هذه الاعتبارات وانما نفي الاختلاف والتفاوت
عن القران وخلق السموات والارض والكلام فيهما **اقول** احتج المعتزلة على ان افعال العبد
باختياره بالمعقول والمنقول اما الاول اي المعقول فهو لو لم يكن العبد مختارا اي متمكنا من الفعل
والترك لقبح تكليفه لانه حينئذ تكون افعاله جارية مجرى افعال الجمادات واللازم باطل لان العقلاء
اتفقوا على ان التكليف ليس بقبيح واجيب بان هذا مشترك الالزام لوجهين احدهما ان الفعل
المأمور به عند استواء داعي الفعل وداعي الترك وعند مرجوحية داعي الفعل ممتنع وعند رجحان
داعي الفعل واجب فيكون الفعل اما ممتنعا واما واجبا فلا يكون مقدور العبد فيقبح التكليف
وثانيهما ان الفعل المأمور به ان علم الله وقوعه وجب وقوعه وان علم انه لا يقع امتنع وقوعه
فلا يكون مقدورا للعبد فيقبح التكليف به والثاني وهو المنقول من وجوه الاول الايات التي اضافت
الافعال الى العباد وعلقتها بمشيئتهم كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم وقوله تعالى ان يتبعون
الا الظن وقوله تعالى ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم وقوله تعالى
بل سولت لكم انفسكم امرا وقوله تعالى فطوعت له نفسه قتل اخيه وقوله تعالى من يعمل سوءا يجز به
وقوله تعالى كل امرئ بما كسب رهين وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقوله تعالى اعملوا
ما شئتم وقوله تعالى فمن شاء ذكره وقوله تعالى لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر وعورض بالمنقول بالايات

الدالة على ان جميع الافعال بخلق الله تعالى

نحو قوله تعالى الله خالق كل شيء وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله من يشاء الله يضلله ومن يشأ يجعله
على صراط مستقيم الثاني الآيات المشتملة على الوعد والوعيد والمدح والذم عليها نحو قوله تعالى اليوم تجزى
كل نفس بما كسبت وقوله تعالى اليوم تجزون ما كنتم تعملون وقوله تعالى لتجزى كل نفس بما تسعى وقوله تعالى
هل جزاء الاحسان الا الاحسان وقوله تعالى هل تجزون الا ما كنتم تعملون وقوله تعالى من جاء
بالحسنة فله عشر امثالها وقوله تعالى ومن اعرض عن ذكري وقوله تعالى اولئك الذين اشتروا
الحيوة الدنيا وقوله تعالى ان الذين كفروا بعد ايمانهم وقوله تعالى كيف تكفرون بالله وهي اكثر من
ان تحصى واجيب بان المقتضي للثواب والمدح والعقاب والذم السعادة والشقاوة قال الله تعالى
واما الذين سعدوا ففي الجنة وقال تعالى واما الذين شقوا ففي النار والسعادة والشقاوة جبلية
كتبت للعبد قبل وجوده لما جاء في قوله عليه السلام السعيد سعيد في بطن امه والشقي شقي في بطن امه
والاعمال الصالحات امارات السعادة والاعمال السيئات امارات الشقاوة وترتب الثواب
على الاعمال الصالحات والعقاب على الاعمال السيئات من حيث ان الافعال معرفات للثواب
والعقاب لا موجبات الثالث الآيات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم كقوله تعالى حكاية عن
آدم ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس اني كنت من الظالمين وعن موسى رب اني ظلمت نفسي فاغفر لي
وقوله تعالى حكاية عن موسى ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء ونظائره نحو قوله تعالى
من يشاء الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم الرابع الآيات الدالة على ان افعال الله تعالى
لا تتصف بصفات افعال العباد من الظلم والاختلاف والتفاوت اما الظلم فلقوله تعالى ان الله لا يظلم
مثقال ذرة وقوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد وقوله تعالى وما ظلمناهم ولكن ظلموا انفسهم واما
الاختلاف فلقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا واما التفاوت
فلقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت واذا كان الظلم والاختلاف منتفية عن افعال
الله تعالى يلزم ان لا تكون افعال العباد من افعال الله تعالى لان افعال العباد متصفة بالظلم والاختلاف
والتفاوت فلا تكون افعال العباد مخلوقة لله تعالى واجيب بان ما ذكرتم من الآيات لا تدل على
ان افعال العباد غير مخلوقة له تعالى اما الآيات الدالة على نفي الظلم فلان كون الفعل ظلما اعتبار عارض
بالنسبة الينا ليس بداخل في حقيقة الفعل الاصلية لانه يجوز ان لا تكون الافعال المنسوبة
الى العباد متصفة بالظلم بالنسبة اليه تعالى لانه مالك الملك لكل الاشياء فلا استحقاق ويكون متصفة
بالنسبة الينا لقصور عقلنا او تصور استحقاق وكون الفعل ظلما بالنسبة الينا لا يمنع صدور اصل

الفعل

الفعل عن الباري تعالى مجردا عن اعتبار كونه ظلما اولا وانما نفي ان الفعل الصادر عنه تعالى يعرض
له اعتبار كونه ظلما بالنسبة الينا واما نفي الاختلاف والتفاوت الذي يدل عليه الآيتان فنفي عن القرآن
وخلق السموات والكلام في القرآن وخلق السموات يدل عليه سياق الآيتين لا نفي الاختلاف و
التفاوت عن افعاله تعالى مطلقا فان مخلوقه تعالى مختلفة متفاوتة في الرتبة والشرف وغيرهما
من الاختلافات والتفاوتات قال واعلم ان اصحابنا لما وجدوا تفرقة بديهية بين ما نزاوله
وبين ما نحسه من الجمادات وقد ذهب قائم البرهان عن اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقا
جمعوا بينهما وقالوا الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد على معنى ان العبد اذا صمم العزم
فالله تعالى يخلق الفعل فيه وهو ايضا مشكل ولصعوبة هذا المقام انكر السلف على المناظرين فيه
اقول اعلم ان اصحابنا لما وجدوا تفرقة بديهية بين ما نزاوله اي نباشره من الافعال الاختيارية
وبين ما نحسه من الجمادات من الحركات الصادرة بدون شعور واختيار منا ثم علموا بالبديهة
ان للاختيار مدخلا في الاول دون الثاني وقد ذهب الى منعهم وطردهم البرهان الدال على ان الله تعالى
خالق كل شيء اي منعهم عن اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقا جمعوا بين الامرين وقالوا الافعال
واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد على معنى ان الله تعالى اجرى عادته بان العبد اذا صمم العزم على
الطاعة يخلق فعل الطاعة فيه واذا صمم العزم على المعصية يخلق فعل المعصية فيه وعلى هذا يكون العبد
كالموجد لفعله وان لم يكن موجدا وهذا القدر كاف في الامر والنهي قال المصنف وهذا ايضا مشكل
فان تصميم العزم ايضا فعل من الافعال مخلوق لله تعالى فلا مدخل للعبد اصلا ولصعوبة
هذا المقام انكر السلف على المناظرين في هذا المقام لانه بحسب العادة يؤدي المناظرة فيه الى رفع
الامر والنهي او الشرك وقال اهل التحقيق في هذا المقام لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين
وهذا هو الحق وبيانه ان الله تعالى يوجد القدرة والارادة في العبد ويجعلهما بحيث لهما مدخل
في الفعل لا بان تكون للقدرة والارادة لذاتهما مدخل في الفعل بل لكونهما بحيث لهما مدخل
بخلق الله اياهما على هذا الوجه ثم يتبع الفعل لهما فان جميع المخلوقات يخلق الله تعالى بعضها
بلا واسطة وبعضها بواسطة واسباب لا بان يكون للوسائط والاسباب لذاتها اقتضت ان يكون
لها مدخل في وجود المسببات بل بان خلقها الله تعالى بحيث لها مدخل فيكون الافعال الاختيارية
المنسوبة الى العبد مخلوقة لله تعالى ومقدورة للعبد بمعنى انه خلقها الله في العبد وجعلها بحيث
لها مدخل في الفعل والاولى ان نسلك في هذا المقام طريقة السلف ونترك المناظرة فيه ونفوض علمه
الى الله تعالى

قال الثالثة انه تعالى مريد للكائنات من الخير والشر والايمان والكفر لانه موجد الكل ومبدعه ولانه علم
ممن يموت على الكفر عدم ايمانه فامتنع وجوده والا لامكن انقلاب علمه جهلا فلا يتعلق الارادة به
واحتج المعتزلة بوجوه الاول ان الكفر منهي فما مور به فلا يكون مرادا اذ الارادة مدلول الامر او ملزومه
الثاني لو كان الكفر مرادا لوجب الرضاء به والرضاء بالكفر كفر الثالث انه لو كان مرادا لكان الكافر
مطيعا بكفره لان الطاعة تحصيل مراد المطاع الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضاء هو الارادة
والجواب ان الامر قد ينفك عن الارادة كما مر في المخبر والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي والطاعة
موافقة الامر وهو غير الارادة والرضاء من الله تعالى الارادة او ترك الاعتراض وقال الحكماء
الموجود اما خير محض كالملائكة والافلاك او الخير فيه غالب كالمرضى بالذات خير والشر واقع
بالتبع فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير اقول المسئلة الثالثة انه احتجوا في ان الله تعالى هل هو
مريد للكائنات اولا فذهب الاشاعرة الى انه مريد للكائنات من الخير والشر والايمان والكفر والطاعة
والمعصية والارادة تابع للعلم وكل ما علم الله تعالى وقوعه اراده وكل ما علم الله تعالى انه لا وقوعه
لا يريد وقوعه وذهبت المعتزلة الى انه تعالى لا يريد الشر والكفر والمعصية سواء كان وقعت او لا ويريد
الخير والايمان والطاعة وقعت او لا والارادة توافق الامر وكل ما امر الله به يريده واحتج
المصنف على مذهب الاشاعرة بوجهين الاول انه تعالى موجد للكل وخالق الوجود من
الممكنات ومبدعه بالاختيار ومن جملته الشر والكفر والمعصية فيكون موجدا للشر والكفر
والمعصية بالاختيار وكل ما اوجده بالاختيار يكون مريدا له فانه تعالى يكون مريدا لها ولقائل
ان يقول هذا الوجه مبني على انه تعالى خالق لافعال العباد وهو ممنوع عندهم الثاني انه تعالى علم
ممن يموت على الكفر عدم ايمانه فامتنع وجود الايمان منه والا لامكن انقلاب علمه جهلا واذا كان
وجود الايمان منه ممتنعا لا يتعلق الارادة به لان الممتنع لا يكون مرادا ولقائل ان يقول وجود الايمان
ليس ممتنعا بالنظر الى قدرة القادر وممتنع بالنظر الى علمه تعالى فيجوز ان يتعلق ارادته تعالى
بالايمان من حيث انه ممكن لا من حيث انه ممتنع وايضا ان العلم تابع المعلوم لا موجب له فلا يكون
العلم موجبا للكفر والمعصية فلا يتعلق الارادة بالكفر والمعصية واحتج المعتزلة بوجوه اربعة
الاول ان الكفر غير مامور به بالاتفاق فلا يكون مرادا لان الارادة مدلول الامر او مدلول الامر ملزوم
للارادة ومساو لها لان الطلب اما نفس الارادة او مشروط بالارادة والارادة شرط لا ينفك
عنه واذا كان عدم انفكاك الامر عن الارادة فما لا يكون مامورا به لا يكون مرادا والكفر غير
مامور به

مامور به فلا يكون مرادا الثاني لو كان الكفر مرادا لوجب الرضاء به واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر
بيان الملازمة ان الكفر مراد الله تعالى ومراد الله تعالى قضاؤه والرضاء بالقضاء
واجب الثالث لو كان الكفر مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره واللازم باطل لان الكافر عاص
بكفره بيان الملازمة ان الطاعة تحصيل مراد المطاع فاذا كان الكفر مرادا كان الكافر بكفره
حصل مراد الله تعالى فيكون مطيعا بكفره الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضاء
هو الارادة فلو كان الكفر مرادا لكان الله تعالى راضيا به واللازم باطل واجيب عن الاول بان
الامر قد ينفك عن الارادة فلا يكون الامر نفس الارادة ولا مشروطا بها وذلك كما في المخبر فان
السلطان لو انكر ضرب السيد لعبده وتوعد بعقاب السيد على ضرب عبده من غير ذنب فادعى
السيد مخالفة العبد وطلب السيد تمهيد عذره بعصيان العبد امره بمشاهدة السلطان فانه يامر
العبد ولا يريد الايمان بالمامور به لانه لو كان السيد مريدا الايمان بالمامور به لكان مريدا عقاب
نفسه لان السلطان توعد بعقاب السيد عند امتثال العبد امره والعاقل لا يريد عقاب نفسه فلا اراده
المعتزلة منه على القول بان الامر طلب فان العاقل لا يطلب عقاب نفسه قيل والاولى ان يقال لو كان الامر
الارادة او مشروطا بها لوقعت المامورات كلها واللازم باطل اما الملازمة فلان الارادة
هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت فمعنى تعلق الارادة بالشيء تخصيصه
بوقت حدوثه فاذا لم يوجد الشيء لم يتخصص بوقت حدوثه واذا لم يتخصص بوقت حدوثه لم يتعلق
الارادة به فيلزم من المقدمتين انه اذا لم يوجد الشيء لم يتعلق الارادة به ويلزم منه انه اذا تعلق
الارادة بالشيء وجد على تقدير ان يكون الامر هو الارادة او مشروطا بها يلزم ان يكون
المامور به لكونه مرادا موجودا واما بيان بطلان اللازم فلان من علم الله تعالى انه يموت
على كفره مامور بالايمان ولم يقع الايمان منه واعلم ان ما اورده المعتزلة على القول
بان الامر هو الطلب ليس بوارد فان العاقل قد يطلب ما يكرهه ولكن لا يريد الا ما يختاره
فالسيد يجوز ان يطلب من العبد المامور به ولا يريد وقوعه ولا يلزم منه ان يكون طالبا عقاب نفسه
فانما يلزم ذلك لو كان معيار الوقوع المامور به بل انما يطلب ليظهر عصيان العبد السيد فيما يطلبه
فلا يعاقبه السلطان فلا يكون طلبه المامور به مستلزما لطلب عقاب نفسه والمعتزلة ان يقولوا
لا نسلم الملازمة قوله لان الارادة هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت قلنا
ارادة الفاعل لفعله هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت واما الارادة

التي هي عين الامر او شرط له هي الثانية ولا يلزم من كون المامور به مرادا بالارادة الثانية
وقوعه فان الارادة الثانية لا تستلزم وقوع المراد وعن الثاني ان المراد هو المقضي لا القضاء
فالكفر الذي هو المراد ليس بقضاء بل هو مقتضى والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي
ولعل المراد ان نحو حكم الرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي ليس بمستقيم فان القايل رضيت
بقضاء الله لا يريد انه رضي بصفة من صفات الله بل يريد انه راضي بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي
والجواب الصحيح ان يقال الرضاء بالكفر من حيث هو من قضاء الله تعالى طاعة والرضاء بالكفر من
جهة الخبثة ليس بكفر وعن الثالث ان الطاعة موافقة الارادة الثانية او الامر هو الارادة
الثانية او مشروط بها واجيب بان الامر غير الارادة الثانية وغير مشروط بها لان الامر
يوجد بدون الارادة الثانية كامر المختبر وعن الرابع ان الرضاء من الله تعالى ليس نفس ارادة
الفعل بل الرضاء من الله تعالى هو ارادة الثواب على الفعل او ترك الاعتراض عليه ولا يلزم
من انتفاء ارادة الثواب على الفعل وانتفاء ترك الاعتراض عليه انتفاء ارادة الفعل قال
الحكيم في بيان كيفية وقوع الشر عن قضاء الله تعالى الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز
ان يتعرى وجودها عن الشر اصلا كالعقول التي لا تشتمل على امر بالقوة وهي الخير المحض
والمتصف ازلي مثال الملائكة والافلاك ومنها امور لا يمكن ان يكون فاضلة فضيلتها اللايقة بها
الا ويكون بحيث يعرض منها شر عند تلاقيها لما في القوى ككمال النار فانها لا تتم فضيلتها
ولا تكمل معاونتها في تكميل الوجود الا ان يكون مؤذية مؤلمة لما يتفق لها مصادمتها من اجسام
حيوانية ويكون بحيث يعرض منها تفريق اجزاء بعض المركبات بالاحراق والاعياء باعتبار
وجود الشر وعدمه ينقسم الى ما لا شر فيه والى ما يغلب الخير فيه على شر مع وهما قد ذكرناهما
والى ما يكون شرا على الاطلاق والى ما يكون الشر فيه غالبا والى ما يتساوى الخير والشر واذا
كان الجود المحض الالهي مبدا لفيضان الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الاول
فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وكذا القسم الثاني يجب فيضانه فان ترك الخير الكثير لاجل ذا
شر قليل شر كثير وذلك مثل النار والاجسام الحيوانية فانه لا يمكن ان يكون لها فضيلتها الا ان
يكون بحيث يمكن الا يتادى احوالها حركاتها وسكناتها الى اجتماعات ومصادمات مؤذية
وان يتادى احوالها واحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها خطا في عقد ضار في المعاد
او في الحق او فرط هيجان غالب عاجل من شهوة او غضب ضار في امر المعاد ويكون
القوى
المذكورة

المذكورة التي عنها ... يكون وكثيرا في ابحاث اكثر من ابحاث السالمين واوقات اقل من اوقات السلامة
ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض والشر داخل في القدر بالعرض
كانه مثلا مرضي به بالعرض قال الثالثة في التحسين والتقبيح لا قبح بالنسبة الى الله تعالى
فانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء ويختار لا علة لصنعه ولا غاية لفعله واما بالنسبة
الينا فالقبيح ما نهي عنه شرعا والحسن ما ليس كذلك وقالت المعتزلة القبيح ما في نفسه وقبحه
يكون لذاته او لصفة قايمة به فيقبح من الله تعالى كما يقبح منا وكذا الحسن ثم ان منها ما يستبد العقل
بادراكه ضرورة كانقاذ الغرقى وقبح الظلم او استدلالا كقبح الصدق الضار وحسن الكذب
النافع ولا ادراك يحكم بها المتدين وغيره كالبراهمة ومنها ما ليس كذلك كحسن صوم اخر رمضان
وقبح صوم اول شوال قلنا المراد بالحسن والقبح ان كان ما يكون صفة كمال او صفة نقص او يكون
ملايما للطبع او منافرا له فلا خلاف في كونهما عقليين وان كان ما يتعلق به في الاجل ثواب
او عقاب فالعقل لا مجال له فيه كيف وقلنا بان العبد غير مختار في فعله ولا يستبد بتحصيله
اقول المسالة الثالثة في التحسين والتقبيح والتحسين هو الحكم بالحسن والتقبيح هو الحكم
بالقبح ولا قبح بالنسبة الى الله تعالى اما بالنسبة الى افعاله فلاتفاق العقلاء على ان الفعل
العادل ... لا يتصف بالقبح لكونه نقصا والنقص على الله محال واما بالنسبة الى افعال العباد فلانه
مالك الامور على الاطلاق ويفعل ما يشاء ويختار لا علة لصنعه ولا غاية لفعله واما بالنسبة
الينا فالقبيح ما نهي عنه شرعا وهو مختص في الحرام ان اريد بالنهي نهي التحريم وان اريد
بالنهي نهي التنزيه فالقبيح هو الحرام والمكروه والحسن ما ليس كذلك اي ما ليس منهيا عنه شرعا
فيدخل فيه افعال الله تعالى والواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف حسن وكذا المكروه ان
اريد بالنهي نهي التحريم وقالت المعتزلة القبيح قبيح في نفسه وقبحه يكون لذاته او يكون لصفة لازمة
لذاته او بوجه واعتبار كما هو مذهب الجبائي فيقبح من الله تعالى كما يقبح منا وكذا الحسن حسن في نفسه
وحسنه يكون لذاته او يكون لصفة لازمة لذاته او بوجه واعتبار ثم ان من الحسن والقبيح ما
يستبد العقل بادراكه ضرورة من غير نظر واستدلال كانقاذ الغرقى والهلكى والصدق
النافع وقبح الظلم والكذب الضار او يستبد العقل بادراكه استدلالا كقبح الصدق الضار
وحسن الكذب النافع او لا يدل على ان هذين النوعين يستبد العقل بادراكهما انه يحكم بها
المتدين اي المعترف بالنبوة والمنكر لدين نبي وغيره كالبراهمة من الحسن والقبح

ما ليس كذلك أي لا يستقل العقل بإدراكه لا بالضرورة ولا بالنظر والاستبداد كحسن صوم آخر رمضان
وقبح صوم أول شوال فإن العقل لا يستقل بإدراكه بل يتوقف على الشرع والسمع قلنا الحسن
والقبح يطلقان على أمور منها ما يكون صفة كمال أو صفة نقص ومنها ما يكون ملائما للطبع أو منافرا له
ومنها ما يتعلق به في الآجل ثواب أو عقاب فإن كان المراد بالحسن ما يكون صفة كمال وبالقبيح ما يكون
صفة نقص أو كان المراد بالحسن ما يكون ملائما للطبع وبالقبيح ما يكون منافر الطبع فلا خلاف في كونهما
عقليين وإن كان المراد بالحسن ما يتعلق به في الآجل ثواب وبالقبيح ما يتعلق به في الآجل عقاب
فالعقل لا مجال له فيهما إذ يتعلق به في الآجل ثواب أو عقاب كيف يكون للعقل مجال وقد ظهر أن
العبد مجبور في فعله ولا مستبد بتحصيله وإذا كان كذلك لا يوصف فعله بالحسن والقبح بحسب
العقل فإن الأفعال الاضطرارية والاتفاقية لا توصف بالحسن والقبح عقلا **قال** الرابع في أنه
تعالى لا يجب عليه شيء إذ لا حاكم عليه ولأنه لو وجب عليه شيء فإن لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق
الوجوب وإن استوجب كان ناقصا لذاته مستكملا بفعله وهو محال والمعتزلة أوجبوا عليه
أمورا منها اللطف وهو أن يفعل ما يقرب العبد إلى الطاعة فعلى هذا التقريب لكنه ابتداء ليكون
الوسط عبثا ومنها الثواب على الطاعات فقيل تلك الأعمال لا تكافي النعم السابقة لكنه يقتضي
مكافأة ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة فقيل هو حقه وله عفوه ومنها أن يفعل الأصلح
لعباده في الدنيا فقيل الأصلح للكافر الفقير أن لا يخلق ومنها أن لا يفعل القبيح عقلا
لعلمه بقبحه واستغنائه عنه قياسا على الشاهد وقد عرفت فساده **أقول** المسألة الرابعة في أنه
تعالى لا يجب عليه شيء لأن الوجوب حكم والحكم لا يثبت إلا بالشرع ولا حاكم على الشارع ولأنه
لو وجب عليه شيء فإن لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لأن الوجوب هو كون الفعل
بحيث يستحق تاركه الذم وإن استوجب بتركه الذم كان الباري ناقصا لذاته مستكملا بفعله
فإنه يحصل بفعله الخلاص من المذمة وهو محال والمعتزلة أوجبوا على الله تعالى أمورا منها
اللطف ومنها الثواب على الطاعة ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة ومنها أن يفعل
الأصلح لعباده في الدنيا ومنها أن لا يفعل القبيح عقلا أما اللطف وهو أن يفعل ما
يقرب العبد إلى الطاعة ويبعد عن المعصية بحيث لا يؤدي إلى الإلجاء فهو واجب على معنى
أن تاركه يستحق الذم عند المعتزلة لأن اللطف تحصيل الغرض من التكليف وهو التعريض
للثواب لأنه إنما يقرب المكلف من الطاعة ويبعد عن المعصية يكون مستدعيا لتحصيل المكلف

المكلف به المستلزم للغرض منه وما يحصل الغرض من التكليف يكون واجبا لأن التكليف واجب
وهو لا يتم إلا باللطف وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فعلى هذا التقريب ينعكس الوجوب على نفسه
والله تعالى قادر على كل الممكنات فوجب أن يكون الله تعالى قادرا على إيجاد هذا التقريب
فيكون ابتداء من غير ذلك الوسط فيكون الوسط عبثا وأما الثواب فهو نفع مستحق مقترن بالتعظيم
والإجلال فهو واجب على الله تعالى جزاء عن التكاليف والطاعات فعليه تعالى من النعم السابقة لا الأعمال
لا تكافي النعم السابقة لكنه يقتضي مكافأة وأما العقاب على الكبائر قبل التوبة فهو واجب على الله تعالى
عند معتزلة بغداد فقيل العقاب حقه وليس في استيفائه نفع ولا في إسقاطه ضرر فله عفوه بل
يحسن عفوه كما في الشاهد وأما الأصلح فهو واجب على الله تعالى أن يفعل الأصلح لعباده عند معتزلة
بغداد فقيل الأصلح للكافر الفقير أن لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدارين وأما القبيح فواجب على
الله تعالى أن لا يفعل القبيح عقلا لأن الله تعالى عالم بقبح القبيح مستغن عنه فوجب أن لا يفعله قياسا
على الشاهد وقد عرفت فساد ذلك فإنه لا قبح بالنسبة إلى الله تعالى **قال** الخامسة أن أفعاله
لا تعلل بالأغراض لوجوه الأول أنه لو فعل لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو
محال الثاني أن غرضه تحصيل مصلحة العبد لأن تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيله إن
استويا بالنسبة إليه لم يصلح لأن يكون غرضا داعيا إلى الفعل وإلا لزم الاستكمال الثاني
أن تحصيل الأغراض لما كان مقدورا لله فجعلها غايات عبث وهو تعالى ... الثالث
الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين إن وجد قبله لزم أن يكون الحادث
حاصلا وإن لا يكون الغرض غرض هذا الحادث وإن وجد في وقته عاد الكلام في اختصاصه ولزم
التسلسل أو التنزيه عن الغرض واتفقت المعتزلة على أن أفعاله وأحكامه معللة برعاية مصالح
العباد لأن ما لا غرض فيه عبث وهو على الحكيم محال وأجيب بأن العبث إن كان هو الخالي
عن الغرض فهو عين الدعوى وإن كان غيره فلا بد من تصويره أولا وتقريره ثانيا **أقول** المسألة
الخامسة أن أفعال الله تعالى لا تعلل بالأغراض خلافا للمعتزلة ولأكثر الفقهاء والغرض ما لأجله يصدر
الفعل عن الفاعل واحتج المصنف على أن أفعاله تعالى لا تعلل بالأغراض بوجوه الأول أنه لو فعل
لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره واللازم محال بيان الملازمة أن كل من كان يفعل لغرض
كان مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته الثاني أن غرضه تحصيل مصلحة العبد
فلا يلزم أن يكون مستكملا بغيره لأنا نقول تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها إن استويا بالنسبة

قوله فعلى هذا التقريب ... [illegible] ... لا يكون الإيجاب عن ... [illegible]

الله تعالى لم يصلح ان يكون غرضا داعيا الى الفعل لامتناع الترجيح بلا مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه لزم الاستكمال
بما هو اولى بالنسبة اليه تعالى ان تحصيل الاغراض ابتداء مقدور لله تعالى لان كل غرض تفرض يكون من الممكنات
فيكون الله تعالى قادرا على ايجاده ابتداء فتوسيط الافعال وجعلها غايات عبثا والعبث محال
لقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا لا يقال لا يمكن تحصيل ذلك الغرض الا بتوسيط الامور التي يعلم
الا يكون غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور له تعالى من غير توسط شيء الثالث ان الغرض
من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين ان وجد قبل وجود الحادثة المعينة لزم ان يكون الحادث الفتاح
الى قبل ذلك الوقت لامتناع تأخر الشيء عن غرضه ولزم ان لا يكون الغرض غرضا لامتناع ان يكون
غرض الشيء قبله وان وجد الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين في ذلك الوقت عاد الكلام
في اختصاص الغرض بذلك الوقت المعين فان لم يكن لغرض لزم الترجيح عن الغرض وان كان لغرض
فان وجد الغرض الثاني قبله لزم ان يكون الغرض الاول ايضا قبله وان لا يكون الغرض غرضا و
ان وجد الغرض الثاني في ذلك الوقت عاد الكلام ولزم التسلسل او الترجيح عن الغرض واعتقد
المعتزلة على ان افعاله تعالى واحكامه معللة برعاية مصالح العباد لان الفعل الذي لا غرض فيه عبث
والعبث محال على الحكيم واجيب بان المراد بالعبث ان كان هو الخالي عن الغرض فهو عين الدعوى
فيكون استدلالا بالشيء على نفسه وان كان المراد بالعبث غير الخالي عن الغرض فلا بد من تصويره اولا
ثم تقريره ثانيا اعلم ان المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي الى ذلك والا لزم الترجيح
بلا مرجح والحكماء يقولون الحكم بالقصاص الوارد من الشارع لينزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض
منه ثم المجتهدون يفرعون على ما ورد من الشارع من المنع والاذن مسائل لم يصرح الشارع حكمه
على وجه لو اقع الغرض ومن الناس من يقول الغرض سوق الاشياء الناقصة الى كمالاتها فان
الكمالات فلا تحصل الا بذلك السوق كما ان الجسم لا يمكن ان ينتقل من مكان الى اخر الا بتحريكه
وهو الغرض من تحريكه بعض الاغراض من غير توسيط الفعل الخاص به ممتنع تحصيله
والممتنع ليس بمقدور عليه واهل السنة يقولون انه تعالى فعال لما يريد ليس من شأن فعله
ان يتصف بقبح وكثير من الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم وكثير من المتحركين يحركهم الى غير
غاياتهم حركاتهم ولا يسأل عما يفعل بلم وكيف قال السادس قالت المعتزلة الغرض من
التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم فان التفضل به قبيح قلنا مبناه على القول بالحسن والقبح
في افعاله ومع ذلك فالتفضل انما يقبح ممن يتصور له النفع والضرر واحتج منكر التكليف

بان العبد

بان العبد مجبر فامره قبيح لتكليفه ولانه ان عري عن الغرض كان عبثا قبيحا وان كان لغرض فذلك
الغرض لا يكون له لتعاليه عنه ولا لغيره فانه تعالى قادر على تحصيله ابتداء فيضيع التكليف
واجيب بان حاصل التكليف ايذان من الحق الى الخلق بنزول الثواب وحلول العذاب على
اهل الجنة والنار وفرقة من السعداء والاشقياء وحكمه لا تطلب لميته ولا يسأل عن علته بعرض
ولا يعترض عليه بسؤال ولا يسأل عنه كما قال تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون اقول المسألة السادسة
قالت المعتزلة الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم قبيح قلنا انه
مبناه على القول بالحسن والقبح في افعاله تعالى والوجوب على الله تعالى وهذه امور باطلة
عندنا ومع ذلك اي مع تسليم هذه الامور فلا نسلم ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا بل انما يكون
التفضل بالتعظيم قبيحا ممن يتصور له النفع والضرر وان سلم ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا
فاستحقاق التعظيم لا يتوقف على التكليف بالافعال الشاقة فان التلفظ بكلمة الشهادة
اسهل من الجهاد والصوم مع ان التعظيم المستحق بالتلفظ بكلمة الشهادة اعظم واحتج
المنكرون للتكليف بان العبد مجبر في افعاله فامره الكل بخلقه وارادته فيقبح تكليف
العبد بما ليس باختياره ولان التكليف بالفعل الشاق ان لم يكن لغرض كان عبثا فيقبح من الحكيم
وان كان لغرض فيستحيل ان يكون ذلك الغرض له تعالى لتعاليه عن ان يكون الغرض له ويستحيل
ان يكون ذلك الغرض لغيره فان الله تعالى قادر على تحصيل ذلك الغرض ابتداء فيضيع
التكليف لانه يكون توسيط التكليف عبثا واجيب عنهما بانه مبني على طلب اللمية
وهو باطل لانه لا يجب ان يكون كل شيء معللا والا لكانت علية تلك العلة معللة بعلة اخرى
ولزم التسلسل بل لا بد من الانتهاء الى ما لا يكون معللا البتة واولى الامور بذلك افعال
الله تعالى واحكامه وحاصل التكليف اعلام الحق الخلق بنزول الثواب وحلول العذاب
على اصحاب الجنان واصحاب النيران وفرقة من السعداء الذين لهم درجات والاشقياء
الذين لهم دركات وحكمه تعالى لا يسأل علته ولا ان يعترض عليه غيره وليس لغيره ان يعترض
عليه بسؤال ولا يسأل عنه كما قال الله تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون قال

الكتاب الثالث في النبوة وما يتعلق بها وهي ثلثة ابواب

الباب الاول في النبوة وفيه مباحث الاول في احتياج الناس الى النبي لما لم يكن الانسان
بحيث يستقل بامر نفسه وكان امر معاشه لا يتم الا بمشاركة اخر من بني جنسه ومعاوضة

بلغ

السعيد ... قبح على انه تعالى ... التعظيم ... الكلام على القول بالحسن والقبح في افعاله [illegible]

ومعارضة يجريان بينهما فيما يعرض لهما مما يتوقف عليه صلاح الشخص والنوع احتاج الى عدل يحفظه
شرع يفرضه شارع مخصوص بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة يدعو الى الطاعة ويحث على اجابته
وتصديقه في مقالته ويتوعد المسيء بالعقاب ويعد المطيع بالثواب اقول لما فرغ من الكتاب الثاني
في الالهيات شرع في الكتاب الثالث في النبوة وما يتعلق بها وذكر فيه ابواب الباب الاول
في النبوة وذكر فيه ست مباحث الاول في احتياج الانسان الى النبي الثاني في امكان المعجزات
الثالث في نبوة نبينا صلعم الرابع في عصمة الانبياء عليهم السلام الخامس في تفضيل الانبياء على
الملائكة السادس في الكرامات المبحث الاول في احتياج الانسان الى النبي النبي فعيل اما من
النبوة وهو الارتفاع من الارض فيكون معناه الذي شرف على ساير الخلق فاصله غير مهموز وهو
فعيل بمعنى مفعول والجمع انبياء واما من النبأ وهو الخبر تقول نبأ ونبأ وانبأ اي اخبر
فالنبي مهموز لانه انبأ عن الله سبحانه وتعالى وهو فعيل بمعنى فاعل قال سيبويه ليس احد من العرب الا ويقول
تنبأ مسيلمة بالهمز غير انهم تركوا الهمز في النبي كما تركوه في الذرية والخابية الا اهل مكة فانهم
يهمزون هذه الاحرف ولا يهمزون في غير هذه الاحرف ويخالفون العرب في ذلك [illegible] انهم لا يهمزون
في غير هذه الاحرف وجمع النبي نبآء قال الشاعر يا خاتم النبآء انك مرسل بالخير كل هدى
السبيل هداكا ويجمع ايضا على انبياء لان الهمزة لما ابدل والزم الابدال جمع ما اصل لامه حرف
العلة كعيد واعياد ونبأ [illegible] من ارض الى ارض اذا خرج منها من ارض الى اخرى وهذا المعنى
اراد الاعرابي بقوله يا نبي الله اي الخارج من مكة الى المدينة فانكر عليه الهمز وقيل النبي هو
الطريق فقيل للرسل عن الله تعالى انبياء لكونهم طرق الهداية الى الله [illegible]
الشريعة [illegible] الحكماء الى ان النبي من كان مختصا بخواص ثلاث الاولى ان يكون مطلعا على الغيب
لصفاء جوهر نفسه وشدة اتصاله بالمبادي العالية من غير سابقة كسب وتعليم وتعلم الثانية ان يكون
بحيث تطيعه الهيولي العنصرية القابلة للصور المفارقة الى بدل الثالثة ان يشاهد الملائكة
على صورة متخيلة ويسمع كلام الله بالوحي وقد اورد على هذا انهم ان ارادوا بالاطلاع
الاطلاع على جميع الغايبات فهو ليس بشرط في كون الشخص نبيا بالاتفاق وان ارادوا به الاطلاع على
بعضها فلا يكون ذلك خاصة للنبي اذ ما من احد الا ويجوز ان يطلع على بعض الغايبات من دون
سابقة تعليم وتعلم والنفوس البشرية كلها متحدة بالنوع فلا يختلف حقيقتها بالصفاء
والكدر فما يجوز لبعض جاز ان يكون لبعض اخر فلا يكون الاطلاع خاصة للنبي وايضا

جمع نبي

جعلوه

جعلوه خاصة بالنبي غير متحقق لانهم منكرون للملائكة والاشتقاق غير الجواهر المجردة العالية وهي
غير مرئية عندهم وفي هذه الايرادات نظر اما الاول فلانهم ارادوا بالاطلاع الاطلاع على بعض
لم يجر العادة به من غير سابقة تعليم وتعلم ومن غير عارض لا ينكر الا مثل هذا البعض ليس لغير النبي
واما قولهم النفوس البشرية متحدة بالنوع فيجوز ان يثبت لكل ما يثبت لبعض [illegible] ويجوز ان يكون التفاوت
راجعا الى الاستعدادات المختلفة بحسب الامزجة المختلفة وكذا الى الخاصة الثانية والثالثة وان سلم ان كل واحد
من هذه الخواص الثلاث ليس بخاصة مطلقة بل خاصة اضافية فالمجموع خاصة مطلقة للنبي ولا يرد الاعتراض
وذهب الاشاعرة الى ان النبوة موهبة من الله تعالى ونعمة منه على عباده وهو قول الله تعالى لمن اصطفاه
من عباده [illegible] ارسلتك وبعثتك فبلغ عنا والغاية اي احتياج الانسان الى النبي على طريقة حكماء
الاسلام فبان نقول ان الله خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامر معاشه لانه يحتاج الى غذاء
ولباس ومسكن وسلاح كلها صناعية ليس كساير الحيوانات التي يكون ما يحتاج اليه من الغذاء
واللباس والمسكن والسلاح طبيعيا والشخص الواحد لا يمكنه القيام باصلاح تلك الامور ورتبها
الا في مدة لا يمكن ان يعيش تلك المدة فان امكن فهو عسير جدا فكان امر معاشه لا يتم
بلا مشاركة اخر من ابناء جنسه ومعاوضة ومعارضة يجريان بينهما فيما يعرض لهما
مما يتوقف عليه صلاح الشخص والنوع بحيث يزرع هذا لذاك ويخبز هذا لذاك ويخيط واحد لاخر و
الاخر يتخذ الابرة له وعلى هذا القياس ساير الامور فيتم امر معاش كل من بني نوعه باجتماع و
معاوضة ومعارضة فاذا الانسان يحتاج في معاشه الى التمدن بسبب المعاوضة والمعارضة والمعاضدة
ولذلك قيل الانسان مدني بالطبع فان التمدن عندهم عبارة عن هذا الاجتماع واجتماع الناس
على المعارضة والمعاوضة والمعاضدة لا يتم ولا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد
يشتهي ما هو محتاج اليه ويغضب على مزاحمه وحمية الحيوانات والشهوات تجاذب النفس فالخير
مطلوب لذاته وحصول المقاصد الجسمانية والمطالب الحسية لواحد يسد على قوامها عن غيره
فلهذا يؤدي الى المزاحمة والانسان اذا زوحم على ما يشتهيه غضب على المزاحم فيدعوا شهوته
وغضبه الى الجور والظلم على الغير ليستبد بذلك المشتهي فيقع من ذلك الهرج والتنازع و
يختل امر الاجتماع وهذا الاختلال لا يندفع الا اذا اجتمعوا على معاملة وعدل فاحتاج
الى العدل والمعاملة والعدل والمعاملة غير متساوي الجزئيات التي لا تنحصر فلا بد من قانون
كلي هو شرع يحفظه والشرع لا بد له من شارع يفرض ذلك الشرع على الوجه الذي ينبغي

ض

المعاوضة هي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما ياخذ من عمله
المعارضة هي ان يعطي [illegible] الاخر
الى اجتماع

ای الفساد ای الفساد

فاذا لابد من شارع ثم انهم لما تنازعوا الى وضع الشرع وقع الهرج والمرج فينبغي ان يمتاز الشارع منهم
باستحقاق الطاعة ليقاد والانقياد له لا يتم الا بتمييز الشارع وذلك الاستحقاق انما يتحقق بان يختص بآيات
ظاهرة ومعجزات باهرة تدل على انه من عند ربهم ويجب عليها الاجابة والتصديق بمقالته ثم ان الجمهور من الناس
يستحقرون اختلال النافع لهم في الامور التي بحسب النوع او استولى عليهم الشوق الى ما يحتاجون
اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب يحملهم
الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشرع لاكمام اتم من الانتظام بدونه فوجب
ان يكون للمطيع والعاصي جزاء من عند الاله العليم بما يبدونه ويخفونه من اقوالهم وافعالهم وافكارهم
القادر على مجازاتهم ومكافاتهم الغفور لمن يستحق المغفرة المنتقم لمن يستحق الانتقام فيوعد الشارع
المسيء بالعقاب ويعد المطيع بالثواب ووجب ان يكون معرفة المجازي والشارع واجبة عليهم والاستعلام
لا يمكن معرفة الله تعالى الى فوق معرفة انه واحد ليس كمثله شيء ولا يكلفهم الا بان يصدقوا بوجوده
وهو غير مشار اليه في مكان ولا منقسم ولا خارج العالم ولا داخله ولا شيء من هذا الجنس فانه
يعظم عليهم الشغل ويشوش الدين الذي هم فيه بما لا مخلص عليه الا من هدى المعرفة فلا يكون يقينيا
فلا يكون ثابتا فينبغي ان يكون معها سبب حافظ للمعرفة وهو التذكار الجامع للتكرار والاستمرار
عليها الا ما يكون عبادة مذكرة للمعبود متكررة في اوقات متتالية كالصلوة وما يجري مجراها
فاذا ينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود اله واحد خالق عليم قدير والى الايمان
بشارع مرسل اليهم من عند صادق والى الاعتراف بمعاد وعيد وثواب وعقاب اخرويين والى
القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد الى الشرع الذي يحتاج اليه
الناس في معاملاتهم حتى تستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام حال النوع واستعمال
الشرع نافع لامور ثلثة الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب وعن
التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب المانعة عن توجه
النفس الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالية المقدسة عن العوارض المادية
والغواشي الحسية ليلاحظ الملكوت الثالث تذكر انذارات الشارع ووعده ووعيده للمحسنين وعدله المحسن
المستلزم لاقامة العدل مع زيادة الاجر الجزيل والثواب العظيم في الآخرة ثم ازيد للعارفين
من مستعمليها النفع الذي خصوا به فيما هم مولون بوجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الرحمة
والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه ثم اقم واستقم قال الثاني في امكان المعجزات

المعجزة

المعجزة امر خارق للعادة من ترك او فعل مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة مثلا ان يمسك عن القوت
مدة غير معتادة لانجذاب النفس الى عالم القدس واستتباعها القوى البدنية فوقفت افعالها فلم
يتحلل منه ما يتحلل من غيره فاستغنى عن البدل كالمريض لما اشتغلت قواه الطبيعية عن
تحريك المواد المحمودة بتحليل المواد الردية لم يطلب الغذاء مدة لو انقطع مثله عنه في غير حاله الحالة
هلك اليه الاشارة بقوله صلعم لست كاحدكم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني وان يخبر عن الغيب
بما يقع له في اليقظة ما يقع لغيره في النوم من اتصال لقوته ونقائه عن الشواغل البدنية بالملائكة العظام
فتنتقش بما فيها من صور الجزئيات الواقعة في عالمنا بما لها اسباب وعلل الوجود انها مدركة لذواتها
ولما يقع عليها فينتقل منها الى القوة المتخيلة ومنها الى الحس المشترك فيرى كالمشاهد المحسوس
وهو الوحي وربما تعلو وتشتد الاتصال فيسمع كلاما منظوما من شاهد يخاطبه ونسبة ان يكون
نزول الكتاب في هذا الوجه او يفعل فعلا لا يفي به منه امثاله مثلا ان يمنع الماء عن جريانه او يتفجر عن
خلال اصابعه وبنانه وذلك بانه يتسلط ابدا على مادة الكائنات فيتصرف فيها كما يتصرف في
اجزاء بدنه فيحدث اسبابا مناسبة الى الاثر فيشاركه في طبيعته فينفعل منها ما شاء هذا على راي
الحكماء واما على راينا فان الله سبحانه وتعالى قادر يختص من يشاء من عباده بالوحي والمعجزة
وارسال الملك اليه وانزال الكتب عليه اقول المبحث الثاني في بيان امكان المعجزات المعجزة
امر خارق للعادة من ترك او فعل مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وانما ذكر احد
الامرين لان المعجز كما يكون اتيانا بغير المعتاد قد يكون منعا عن المعتاد وانما قال خارق
العادة ليتميز به المدعي عن غيره وانما قال مقرون بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب معجزة
من مضى لنفسه وليتميز عن الارهاصات والكرامات فان صاحب القصاص يحترز فلانا
او ابانته في فعل ونازعته الغلبة والارهاص احداث ما هو خارق للعادة يدل على بعثة نبي
قبل بعثته وكانه تاسيس لقاعدة نبوته والرهص بالكسر العرق الاسفل من الحائط ومنه ارهصت
الحائط اذا اقمته وانما قال مع عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة مثال المنع عن المعتاد
مثلا ان يمسك عن القوت مدة غير معتادة مع حفظ الحياة والصحة وهذا ممكن وبيانه مسبوق
بذكر مقدمة هي ان تعلق احداث النفس والبدن ينفعل عن هيآت تعرض لصاحبه فعلا ينبعث من الهيآت
السابقة الى النفس هيآت الى القوى البدنية كما ينبعث من الهيآت السابقة الى القوى البدنية هيآت
تاثرت النفس فان كثيرا ما يبتدئ يتعرض في النفس هيئة ما عقلية فينتقل العلاقة من تلك الهيئة

اثر الى القوى البدنية الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله تعالى وفكرت في جبروته كيف
تقشعر جلدك ويقف شعرك واذا احسست بشيء من اعضائك بساءة او تخيلت او اسمعت او غضبت
انبعث العلاقة التي هي بين النفس وبين هذه القوى هذه النفس حتى تنفعل بالتكرار اذعانا بل
عادة وخلقا يتمكنان من النفس تمكن الملكات فاذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف
النفس من مهماتها التي تنزع اليها احتاجت النفس الى هذه القوى او لم تحتج فاذا اشتد جذب
النفس هذه القوى اشتد انجذاب هذه القوى فاشتد اشتغال هذه القوى عن الجهة المولى عنها
فالامساك عن القوت مع عدم معتاده لانجذاب النفس الى عالم القدس واستتباعها القوى البدنية
فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس النباتية فلم تحلل منه ما يحلل من غيره فما يستبعد عن
البدن كالحال المرض لما اشتغلت قواه الطبيعية عن تحريك المواد المحمودة بتحليل المواد الردية
احتفظت المواد المحمودة ولذلك التحلل غنية عن البدل فلم يطلب الغذاء فربما انقطع عن صاحبه
الغذاء مدة لو انقطع الغذاء مثل هذا الانقطاع عن صاحبه في غير هذه الحالة بل في عشر مدته
هلك وهو مع ذلك محفوظ الحيوة والى ذلك الاشارة بقوله عليه السلام لست كاحدكم ابيت عند ربي
يطعمني ويسقيني واعلم ان المانع من التحلل في حال انجذاب النفس الى جانب القدس الاقوى مما يمنع في
حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يخلو عن التحليل لاجل الحرارة وان لم يكن التحليل
لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي المرض ما هو مضاد ينقص القوى لا وجود له في حال الانجذاب
المذكور فالمتوجه الى جناب القدس فالمريض باشتغال الطبيعة عن تحليل المادة المحمودة
وزيادة امرين فقدان سوء المزاج الحار المحلل وفقدان المرض المضاد للقوى والمتوجه
الى جناب القدس بمعنى ثالث هو السكون البدني من حركات البدن وذلك نعم المعين للمتوجه
الى جناب القدس اولى بانحفاظ قوته فما الاتيان بغير العادة ان تخبر عن الغيب بان يقع له
في اليقظة ما يقع له في النوم فان للانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه في حالة اليقظة
ايضا ممكن فان المانع من الاطلاع على الغيب حال اليقظة فانه ممكن ان يرتفع كالاشتغال بالمحسوسات
اما الاطلاع على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس اما التجربة فالتسامع والتعارف وهو باعتبار
حصول الاطلاع على الغيب في حال النوم للناظر بنفسه والتسامع وهو باعتبار حصول الاطلاع
المذكور لغير الناظر يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك من نفسه تجارب
الهمته التصديق اللهم الا ان يكون الشخص فاسد المزاج خامد التخيل والتذكر واما القياس فان الجزئيات
منتقشة في العالم العقلي

العقلي نقشا على وجه كلي وفي النفوس الفلكية نقشا على الوجه الكلي باعتبار ذاتها لان النفوس الفلكية
جواهر مفارقة غير منطبعة في موادها لكنها اعني الافلاك علاقة كنفوسنا مع ابداننا ونقشا على الوجه
الجزئي باعتبار الصور المنطبعة في مواد الافلاك الحاصلة من الجزئيات في العالم العقلي نقشا على
هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشا على هيئة ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحايل
فلا تستنكر ان تنتقش النفس الانسانية ببعض النقش عالمه والقوى النفسانية متجاذبة متنازعة
فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الحس الباطن بعمله شغل
النفس عن الحس الظاهر فيكاد لا يرى ولا يسمع واذا تجرد الحس الظاهر بعمله شغل النفس عن العمل
الباطن واذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال وكذلك الانجذاب العقل الى الحس الظاهر
ما يسقط عن الحركة الفكرية التي يستقر العقل بها كثيرا الى الة وعرض القاطع اشتغال النفس
بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما يدركه بالحس الظاهر انجذاب النفس الى جهة الحركة القوية
تتخلى عن افعالها التي بالاستبداد ان النفعل واذا استمكنت النفس عن ضبط الحس الباطن تحت
تصرفها ضعفت الحواس الظاهرة ايضا ولم تتاد عنها الى النفس ما يعتد به والحس المشترك هو
لوح النقش الذي اذا تمكن النقش فيه صار في حكم المشاهد وربما زال الناقش الحسي عن الحس الظاهر
وبقيت صورته الناقشة في الحس المشترك فبقي في حكم المشاهد دون المتوهم كما تقاس القطر النازل
خطا مستقيما والنقطة الجوالة محيطا دائرة فاذا انتقشت الصورة في لوح الحس المشترك
صارت مشاهدة سواء كانت في ابتداء ارتسامها في الحس المشترك من المحسوس الخارج او بقائها
مع بقاء المحسوس الخارج او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوع الصورة في الحس المشترك لا من
قبل المحسوس ومما يدل على انتقاش الصورة الخيالية في الحس المشترك من السبب الداخلي ان
المبرسمين والمرضى والممرورين اي الذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصلي قد
يشاهدون صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذا
من سبب باطن وهو القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال او من سبب مؤثر في سبب باطن وهو
النفس التي تتادى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لما اثرها الى الحس المشترك فالحس المشترك
قد ينتقش فيه من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم لان الصور التي يتعلق بها اعمال هاتين
القوتين فان المتخيلة اذا اخذت في التصرف فيها ارتسم ما يتعلق تصرفها ذلك به من الصور في
الحس المشترك كما كانت الصور ايضا تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وهذا

قريب مما يجري بين المرايا المتقابلة والعارض عن الانتقاش في الحس المشترك شاغلان حسي خارج
يشغل الحس المشترك بما يرسمه فيه من الصور الخارجة عن قبول الصور من السبب الباطن لكان الحسي الخارج
يسلب الحس المشترك عن المتخيلة ويغصبه غصباً وعقلي باطن او وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعتمال
الى العمل مع اضطراب متصرفاً فيما يعنيه من الامور المعقولة او الموهومة فتشتغل المتخيلة بالافعال له
عن التسلط على الحس المشترك فلا تتمكن المتخيلة من النقش في الحس المشترك لان حركتها ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة
واذا سكن احد الشاغلين الحسي الخارج او العقلي الباطن او الوهمي الباطن وبقي شاغل واحد فربما عجز
الشاغل الآخر عن الضبط فرجع المتخيلة الى فعلها متسلطة على الحس المشترك فلوحت الصور في الحس المشترك
مشاهدة والنوم شاغل الحس الظاهر شغلاً ظاهراً وقد يشغل النفس في النوم بما ينجذب الى جانب الطبيعة
المستقصية للغذاء المتصرفة في الطالبة الراحة عن الحركات الاخرى لوجهين احدهما ان النفس لو لم
تنجذب الى الطبيعة بل اخذت في شأنها لتابعها الطبيعة باشتغالها عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن
لكن النفس مجبولة على تدبير البدن فتنجذب طبعاً نحو الطبيعة والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة
لان النوم حال يعرض للانسان بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء
والنفس تكون في المرض مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن فلا تتفرغ لفعلها الخاص الى ابتداء
عود الصحة فاذا الشاغلان في النوم ساكنان واذا كان كذلك كانت القوة المتخيلة الحاكمة تورد
السلطان وجدت الحس المشترك معطلاً فلوحت فيه الصور المتخيلة فشاهدة ترى في المنام حوالة
في حكم المشاهدة واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة
المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف احد الضابطين فلا يبعد ان تلوح الصور المتخيلة
في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين وكلما كان النفس اقوى جوهراً كان انفعالها عن المحاذيات
اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس كان الامر بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى كان
استعمالها للشواغل اقل وكان ما يفضل منها للجانب الآخر فضلة اكثر فاذا كانت شديدة القوى كان
هذا المعنى فيها اقوى واذا كانت النفس مرتاضة كان تحفظها واحترازها عن مضادات الرياضة المتعلقة
عن الحالة المطلوبة بالرياضة وتصرفها في مناسباتها واقبالها على ما يقربها اليه اقوى واذا قلت
الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان تكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب
القدس فانتقش فيها نقش من الغيب على وجه كلي ويتأدى اثره الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك
صوراً جزئية مناسبة لذلك المنتقش العقلي وهذا في حال النوم او في حال مرض ما يشغل الحس او يوهن
التخيل

فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة الموجبة لتحلل الروح الذي هو آلة التخيل واذا
وهن التخيل يسرع الى سكون ما او فراغ ما فتنجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا ورد
على النفس نقش ابتدر التخيل اليه وتلقاه ايضاً وذلك لامرين اما لمنبهة من هذا
الوارد فان يكون امراً غريباً وحركة التخيل بعد استراحة ووهن فان التخيل سريع الى
مثل هذا التنبيه واما لاستخدام النفس الناطقة له طبعاً فان التخيل معاون النفس عند امثال
هذه السوانح فاذا اقبل التخيل على الوارد حال تباعد الشواغل عن النفس انتقش في لوح الحس
المشترك واذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس
والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هنالك لقوله عليه السلام ان روح القدس
نفث في روعي كذا وكذا وربما استولى الاثر فاشرق في الخيال اشراقاً واضحاً واغتصب
الخيال لوح الحس المشترك الى جهة فرسم ما ينتقش فيه منه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له
غير صارفة مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى والممرورين وهذا اولى لانه ربما يفعل مثل هذا
الفعل في المرضى الممرورين توهمهم الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف ويفعله في الاولياء
والاخيار نفوسهم القدسية الشريفة القوية فهما اولى واحرى بالوجود ثم هذه الاقسام
تختلف بالشدة والضعف فمنها ما يكون مشاهدة وجه او سماع منطق ومنها ما يكون باستماع
صوت ومنها ما يكون مشاهدة مثال موفور الهيئة واستماع كلام محصل النظم مشاهد بحالة
ومنها ما يكون الوحي ونزول الكتب بهذا الوجه ومنها ما يكون في اجل احوال الرتبة وهو
ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة واعلم ان القوة المتخيلة
جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التنقل من الشيء الى شبهه
او الى ضده وبالجملة سريعة التنقل الى ما له تعلق به والتخصيص اسباب جزئية لا محالة
وان لم نعلمها بحسب اعيانها والمتخيلة يزعجها كل سانح الى هذا الانتقال الا ان يضبط
وهذا الضبط لقوة النفس المعارضة لذلك السانح فاذا اشتد نوع النفس او قويت التخيل
على ما تريده ومنعه عن ان يتمادى ويذهب الى غيره واما اذا لم يكن جلاء الصورة المرتسمة في
الخيال حتى يكون قبولها شديد الوضوح ممكن التمثيل فانه صارف للتخيل عن الانتقال عنها
وشغلاً له عن الذهاب قداماً وورائها بعمل الصادق وذلك عند مشاهدة حالة غريبة تبقى
اثرها في الذهن قدماً والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها

تتأدى عن الادراكات الضعيفة الى الاثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون
ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان
الخيال يمعن في الانتقال ويخلي عن الصريح فلا يضبط الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل وقد يكون
وقد يكون قويا جدا ويكون النفس قد تلقته بانه سدع القلب فترتسم الصورة في الخيال ارتساما
جليا فتكون النفس لها متقنة فترتسم في الذكر ارتساما قويا ولا تشوش بالانتقالات وليس
انما نعرض ذلك في هذه المراتب هذه الاثار ويضبط بل ينتسك فيحكمه فيحتاج الى تحليل بالعكس وتصير عن
السانح المضبوط الى السانح الذي يليه منتقلا عنه وكذلك الى اخر وربما انتقل ما ضاله من
جهة الاول وربما انقطع عنه وانما يعقبه بضرب من التحليل والتاويل فما كان من الاثر الذي
فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حال يقظة او نوم ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا خالصا او
حلما لا يحتاج الى تاويل او تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج الى احدهما وذلك
بحسب الاشخاص والاوقات والعادات فالوحي الى تاويل والحلم الى تعبير ومن الامور الخارقة للعادة
ان يفعل الانسان ما لا يفي بنوعه امثاله مثل التقسيم ... او ينجح عن خلاف احبائه ونحوه
وذلك بان يسلطه الله تعالى على الكائنات فيتصرف بنفسه فيها كما يتصرف في اجزاء بدنه وذلك لان النفس الناطقة
ليست منطبعة في البدن بل هي جوهر مجرد عن المادة وانما تدبرها تعلقها بالبدن تعلق التدبير
والتصرف فليس ببعيد ان يكون لبعض النفوس ملكة تجاوز تاثيرها عن بدنها الى سائر الاجسام
ويكون تلك النفس لفرط قوتها كانها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما تؤثر في بدنها بكيفية مزاجية
مباينة للذات كذلك يؤثر في اجسام العالم بان يحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات مع
مبادي تلك الافعال سيما اذا ناسب مزاج الخاص وتشاركه في طبيعته فيفعل فيه ما يفعل هذا على
راي الحكماء واما على راينا فانه تعالى قادر على كل الممكنات يخص من يشاء من عباده بالوحي
والمعجزة وارسال الملك اليه وانزال الكتب عليه قال الثاني في نبوة نبينا صلعم يدل عليها
انه صلعم ادعى النبوة واظهر المعجزة لانه اتى بالقرآن وتحدى به ولم يعارض واخبر عن المغيبات
بقوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغلبون وقوله تعالى لرادك الى معاد وقوله ستدعون الى قوم
اولي باس شديد الاية وقوله تعالى وعد الله الذين امنوا الاية وقوله صلعم الخلافة من بعدي ثلثون
سنة وقوله اقتدوا باللذين من بعدي وقوله لعمار تقتلك الفئة الباغية وقتل يوم صفين والعباس حين اعتذر
عن الفداء اين المال الذي وضعت بمكة عند ام الفضل وليس معكما احد وقلت ... الاحاديث

فلنعد الله

فلنعد الله كذا وللفضل كذا واخباره عن موت النجاشي وما يحدث من الفتن والملاحم كتابة بغداد
ونار تظهر وما كان من اقاصيص الاولين وبلوغه هذا المبلغ العظيم في الحكمة النظرية والعملية
بغتة بلا تعليم وممارسة وتلاحق معجزات اخر كانشقاق القمر وتسليم الحجر ونبوع الماء من
من اصابعه وحنين الجذع وشكاية الناقة وشهادة الشاة المسمومة الى غير ذلك كذا ولا بد النبوة
فانا لم يكن متواترا كل احد منها فالمشترك بينها متواتر ويكون نبيا لان الرجل اذا قام في مجلس
عظيم وقال اني رسول هذا الملك اليكم فطالبوه بالحجة فقال ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي
فخالف عادتك وقم من مكانك ففعل علم بالضرورة صدقه وايضا مجموع سيرته وصفاته المتواترة كملازمة
الصدق والاعراض عن الدنيا مدة عمره والسخاوة في الغاية والشجاعة الى حد لم يفر قط من احد وان
عظم الرعب مثل يوم احد والفصاحة التي ابكمت مصاقع الخطباء من العرب العرباء والاصرار
على الدعوى مع ما يرى من المتاعب والمشاق والترفع عن الاغنياء والتواضع مع الفقراء
لا يكون الا للانبياء اقول المبحث الثالث في نبوة نبينا صلعم محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم
خلافا لليهود والنصارى والمجوس وجماعة من الدهرية لعنهم الله لنا وجوه الاول انه صلعم ادعى
النبوة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا اما انه ادعى النبوة فللتواتر واما
قلنا انه اظهر المعجزة فلثلاثة اوجه احدها انه عليه السلام اتى بالقرآن والقرآن معجز اما انه اتى بالقرآن
ولم يات به غيره فبالتواتر واما ان القرآن معجز فلانه تحدى به ولم يعارض فانه تحدى بمعارضته
بلغاء العرب وفصحاءهم قال الله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من
مثله وادعوا شهداءكم من دون الله واستنكفوا من معارضته مع توفر دواعيهم على معارضته
اظهارا لفصاحتهم ومبالغتهم والافتخار عليه واسقاطهم مع توفر الدواعي يدل على انهم عجزوا
عن المعارضة وذلك يدل على ان القرآن معجز وثانيها انه اخبر عن المغيبات والاخبار عن
المغيبات معجز اما انه اخبر عن المغيبات فكقوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم
من بعد غلبهم سيغلبون وكان الامر قد وقع مطابقا لما اخبر وقوله ان الذي فرض عليك القرآن
لرادك الى معاد والمراد هو النبي صلعم والمراد بمعاد مكة فانها معاد الرجل بلدة لانه يطوف
في البلاد ثم يعود اليها وقوله تعالى ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون
وقد وقع ذلك لان المراد بقوم اولي باس شديد عند بعضهم بنو حنيفة وقد دعى ابو بكر رضه
المتخلفين من الاعراب الى اهل فارس ليقاتلوهم او يسلمون وقوله تعالى وعد الله الذين امنوا

وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم ان النور ثم ارض الكفار من العجم والعرب كما
استخلف الذين من قبلهم اي كبني اسرائيل لما اهلك الجبابرة بمصر واورثهم ارضهم وديارهم واموالهم وقد
وقع مطابقا لما اخبر والمراد من الذين امنوا الصحابة رضي الله عنهم بدليل قوله تعالى منكم وليبدلنهم
ليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وهم كانوا خائفين في صدر الاسلام وقد انجز الله وعده لهم وقوله صلى الله عليه
وسلم الخلافة بعدي ثلاثون سنة وكان مدة خلافة الائمة الراشدين ابي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن
رضي الله عنهم ثلاثين سنة وقوله صلعم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وقوله صلعم
لعمار بن ياسر رضي الله عنه تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين الفئة الباغية يعني معاوية
ومن معه وقوله صلعم لعباس رضي الله عنه حين اسر في اسارى بدر وطلب النبي صلعم فداء نفسه
وابن اخيه عقيل ابن ابي طالب فعجز العباس نفسه عن الفداء اين المال الذي دفعت عند ام الفضل
وليس معكما احد فقلت ان اصبت في سفري هذا فهو لبنيه [illegible] فقال العباس ما علم احد غيري وغيرها والذي
بعثك بالحق انك رسول الله واسلم هو وعقيل وكاخباره عليه السلام عن موت النجاشي روى ابو هريرة
رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم نعى الى الناس موت النجاشي يوم مات وقال لاصحابه صلوا على
اخيكم النجاشي وخرج بهم الى المصلى فكبر عليهم اربع تكبيرات ثم بان بعد الاخبار انه مات في
ذلك اليوم واخباره عليه السلام عما يحدث من الفتن والعلامات اي اشراط الساعة كما نبه بغداد
روى ابو بكرة رضه ان النبي صلعم قال ينزل من امتي بغائط يسمونه البصرة عند نهر يقال له دجلة
يكون عليه جسر يكثر اهلها وتكون من امصار المسلمين فاذا كان اخر الزمان جاء بنو
قنطوراء عراض الوجوه صغار الاعين حتى ينزلوا على شط النهر فيتفرق اهلها ثلاث فرق فرقة
ياخذون اذناب البقر والبرية وهلكوا وفرقة ياخذون لانفسهم وفرقة يجعلون ذراريهم
وراء ظهورهم ويقاتلونهم وهم الشهداء وكان كما اخبر فان المراد بالبصرة هو بغداد وقد افاد
بنو قنطوراء يعني الترك اهل بغداد كالملك الغازي ثلاث فرق كما اخبره النبي صلعم
وكاخباره صلعم عن نار بصرى وهي مدينة بالشام [illegible] ان النبي صلعم
قال لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وكان كما اخبر
فانه تعالى اظهر تلك النار خرجت في ارض الحجاز سنة اربع وخمسين وستمائة وقد افاد
قضاتها بحيث رؤيت في بصرى هذه اخبار المغيبات في الامور المستقبلة واما الاخبار عن
المغيبات في الامور الماضية فما كان من اقاصيص الاولين من غير مطالعة كتب ولا رجوع الى اهل

التواريخ

كالقصص المذكور في القرآن

التواريخ بحيث لم يتمكن احد من التخطئة وثالثها بلوغه علمه هذا المبلغ العظيم من الحكمة النظرية
كمعرفة الله تعالى وصفاته واسمائه واحكامه بل جميع العلوم النقلية والعقلية ومن الحكمة العملية
كعلم الاخلاق وتدبير المنزل وسياسة المدن بغتة من غير تعلم وممارسة فانه صلى الله عليه
ما كان من قبيله اهل العلم وكان من بلد لم يكن فيها احد من اهل العلم وما سافر سفرا الى بلاد اهل العلم
فانه سافر مرتين الى الشام مدة يسيرة على كل واحد من اعدائه انه لم ينقل فيها مخالطة مع اهل
العلم وهذا من اجل الامور الخارقة للعادة وتتابعه معجزات اخر كانشقاق القمر روى انس رضي
الله عنه ان اهل مكة سألوا رسول الله صلعم ان يريهم اية فاراهم القمر شقتين حتى رأوا الجبل بينهما و
تسليم الحجر عليه روى جابر بن سمرة ان رسول الله صلعم قال اني لاعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل ان ابعث
وكنبوع الماء من بين اصابعه قال جابر عطش الناس يوم الحديبية ورسول الله صلعم بين يديه ركوة
فتوضأ ثم اقبل الناس نحوه فقالوا ليس عندنا ما نتوضأ به ونشرب الا ما في الركوة فوضع يده
في الركوة فجعل الماء يفور من بين اصابعه كامثال العيون فشربنا وتوضأنا قيل لجابر رضي الله عنه كم كنتم
قال لو كنا مائة الف لكفانا كنا خمسة عشر مائة وكحنين الجذع قال جابر رضي الله عنه كان النبي صلعم
اذا خطب استند على جذع نخلة من سواري المسجد فلما صنع له المنبر فاستوى صلعم عليه صاحت
النخلة التي كان يخطب عندها حتى كادت ان تنشق فنزل النبي صلعم فاخذها فضمها اليه
فجعلت تئن انين الصبي الذي يسكت حتى استقرت وكشكاية الناقة من كثرة العمل وقلة
العلف قال يعلى بن مرة الثقفي ثلاثة اشياء رأيتها من رسول الله صلعم بينا نحن نسير معه
اذ مررنا ببعير يسنى عليه فلما رآه البعير جرجر فوضع جرانه فوقف النبي صلعم فقال اين صاحب
هذا البعير فجاءه فقال بعنيه فقال بل نهبه لك يا رسول الله وانه لاهل بيت ما لهم معيشة غيره فقال
اما اذ ذكرت هذا من امره فانه شكى كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه وجرجر البعير اي صوت
وجران البعير مقدم عنقه وكشهادة الشاة المسمومة روى جابر رضي الله عنه ان يهودية من اهل خيبر
سمت شاة مصلية ثم اهدتها الى رسول الله صلعم فاخذ رسول الله صلعم الذراع فاكل منها واكل رهط
من اصحابه رضي الله عنهم فقال عليه السلام ارفعوا ايديكم وارسل الى اليهودية فدعاها فقال سممت هذه
الشاة فقالت من اخبرك قال عليه السلام اخبرتني هذه في يدي يعني الذراع قالت نعم قلت ان كان
نبيا فلن يضره وان كان غير نبي استرحنا منه فعفى عنها ولم يعاقبها الا غيره وكم من المعجزات
المذكورة في كتب دلائل النبوة وان لم يتواتر كل واحد منها فالقدر المشترك منها متواتر لان المجموع

الرواة بالغوا حد التواتر والقدر المشترك متحقق في رواية المجموع فيكون متواترا وايضا علمنا ان كل من ادعى
النبوة واظهر المعجزة تكون نبيا لان الرجل لو قام في محفل عظيم وقال اني رسول هذا الملك الكريم فطالبوه
بالحجة فقال الرجل يا ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي فخالف عادتك وقم من مقامك ثلاث مرات ففعل الملك اي
قام الملك من مقامه علم الحاضرون بالضرورة صدق الرجل في دعواه فكذا هاهنا الثاني من الوجوه
الدالة على نبوته جمع سيرته وصفاته المتواترة كالازدياد في الصدق فانه لم يكذب قط لا فيما يتعلق بالدنيا ولا
فيما يتعلق بالدين ولهذا لم يتمكن اعداؤه من نسبة الكذب اليه في شيء من الاشياء وكالاعراض عن متاع
الدنيا مع عرضهم عليه مع القدرة عليه فانهم عرضوا عليه من نفس المال والرياسة والنكاح من يرغب فيها
ليترك دعواه عليه فاعرض عنه وكسخاوته صلى الله عليه من الفاقة حتى عاتبه الله تعالى ولا
تبسطها كل البسط وكشجاعته صلى الله عليه وسلم الا حاله لم يفر قط من احد وان عظم الرعب يوم احد
ويوم حنين ولهذا استند الناس اليه في الباس وكالفصاحة التي ابكمت مصاقع الخطباء والحمت
العرب العرباء وخطيب مصقع اي بليغ وكالاصرار على الدعوى مع ما يرى من المتاعب و
المشاق قال صلعم ما اوذي نبي مثل ما اوذيت فصبر عليه من غير فتور كما قال فاصبر كما صبر اولوا العزم
وكالترفع على الاغنياء والتواضع مع الفقراء لا يكون الا للانبياء فان كل واحد من هذه الاوصاف وان لم يدل
على النبوة لكن مجموعها مما يعلم قطعا انه لا يحصل الا للنبي وهذا طريقة اختارها الجاحظ و
ارتضاها الغزالي في كتاب المنقذ ثالثها من الوجوه الدالة اخبار الانبياء المتقدمين في كتبهم عن
نبوته صلعم فهذه مجامع ادلة نبوته صلعم والاستقصاء فيها مذكور في المطولات وكتب دلائل النبوة
قال وقالت البراهمة كلما حسنه العقل فمقبول وما قبحه فمردود وما يتوقف فيه يستحسن عند الحاجة اليه
مستقبح عند الاستغناء رد بانا انما فيما ورد عن النبي قلنا لبعثة الرسل فوائد لا يحصى منها ان
يقرر الحجة ويحيط الشبهة ويرشد الى ما توقف العقل فيه كبعث الاموات واحوال الجنة والنار
ومنها ان يبين حسن ما سوغه العقل فيه ويفصل ما حسنه العقل اجمالا ومنها ان يبين وظايف
الطاعات والعبادات المذكرة للمعبود المكررة لاستحفاظ الذكر كالصلوة وغيرها ومنها ان
يشرع قواعد العدل المستقيم لحفظ النوع ويعلم الصناعات الضرورية النافعة المكملة لامر المعاش
ومنها ان يعلم منافع الادوية وخصايص الكواكب واحوالها التي لا يحصل العلم بها الا بالتجربة المتطاولة
التي لا يفي بها الاعمار وايضا فالعقول متفاوتة والكامل نادر فلا بد من معلم يعلمهم ويرشدهم على
وجه يناسب عقولهم اقول قالت البراهمة كلما حسنه العقل اي كل ما علم حسنه بالعقل فهو

مقبول

مقبول سواء ورد به الرسل او لم يرد كما تقرر في العقل ان كل ما ينتفع به الانسان وكان خاليا عن امارة
الضرر كان الانتفاع به حسنا وما قبحه العقل اي علم قبحه بالعقل فمردود سواء ورد به الرسول او لم يرد
وما يتوقف العقل فيه اي لم يعلم العقل حسنه وقبحه مستحسن عند الحاجة الى الانتفاع به مستقبح عند الاستغناء
عنه كما تقرر في العقول ان ما يحتاج الانسان اليه ولم يظهر قبحه حسن وان ما يستغني الانسان عنه ولم يظهر حسنه
قبيح لانه اقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة اصلا فاذا في العقل مندوحة عن النبي صلعم يقال
ولي في هذا الامر مندوحة اي متسع ويقال ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب والجواب عنه ابتناؤه
على الحسن والقبح العقليين وقد سبق بطلانه ثم ذكر المصنف رحمه الله فوائد البعثة على التفصيل
فقال لبعثة الرسل فوائد لا يحصى منها تقرير الحجة بان يؤكد ما دل العقل عليه بالاستقلال ليقطع عذر
المكلف بكل الوجوه والله اعلم بعزته لئلا يكون للناس حجة بعد الرسل ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا
ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى فبين الله تعالى بعثة الرسل لقطع الحجة
ومن تلك الحجة ... بقولهم لو ان الله تعالى انما خلقنا لنعبده فهلا بين لنا العبادة التي
يريدها منا ما هي وكيف هي وكم هي لانا وان وجب اصل الطاعة في العقل لكن كيفيتها غير معلومة لنا فبعث الله
الرسل ليقطع هذا العذر وايضا لهم لو ابينوا الشرايع المفصلة زالت اعذارهم ومنها ان يقولوا انك
ركبتنا تركيب سهو وغفلة وسلطت علينا الهوى والشهوات فهلا امددتنا بالعناية اذا سهونا نبهتنا
وان ملنا الى الهوى منعتنا ولكنك تركتنا مع سهونا واهوائنا فكان ذلك اغراء لنا على ترك الطاعة و
منها ان يقولوا هبنا انا بعقولنا علمنا حسن الايمان وقبح الكفر ولكنا لا نعلم بعقولنا ان من فعل القبيح
عذب خالدا مخلدا لا سيما ونعلم ان لنا في الفعل القبيح لذة وليس لك فيه مضرة ولم نعلم ان من امن وعمل
صالحا استحق الثواب لا سيما وقد كنا قد علمنا انه لا ينفعك ذلك بشيء فلا اجر له لم يكن مجرد العلم بالحسن
والقبح داعيا ولا زاجرا اما بعد البعثة اندفعت هذه الاعذار ومن فوائد البعثة ان يحيط اي يزيل الشبهة
التي يصعب على العقل دفعها ومنها ان يرشد الى ما توقف العقل فيه ولا يدل عليه بالاستقلال كبعث
الاموات واحوال الجنة والنار وساير السمعيات كالسمع والبصر والكلام المتوقفة على السمع ومنها
ان يبين حسن ما سوغه العقل فيه ولم يستقل بمعرفته وقبحه كالنظر الى وجه العجوز والشوهاء والى وجه
الامة الحسناء فان العقل متوقف في حسنه وقبحه ومنها ان يفصل ما حسنه العقل اجمالا فانا نعلم
ماهية العبادة وكميتها وكيفيتها ومنها ان يبين وظايف الطاعات والعبادات المذكرة للمعبود
المكررة لاستحفاظ الذكر في الاوقات المتتالية كالصلوة وغيرها ومنها ان يشرع قواعد العدل

على الدوام

المقنع لحفظ النوع فان الانسان مدني بالطبع مضطر للتنازع المفضي الى التهارج فلابد من عدل مقيم لحفظ
النوع بحفظ بشرع كما ذكرنا فان الاحتياج الى النبي صلعم على طريق الحكماء وبيان ان بعض الصناعات الضرورية
النافعة المكملة لامر المعاش مثل ما اشار الله تعالى في داود عليه السلام وعلمناه صنعة لبوس لكم وقال تعالى لنوح عليه السلام
واصنع الفلك باعيننا ولا سيما المحتاج اليه الى الغزل والنسج والخياطة والبناء وما يجري مجراها اشد من الحاجة
الى الدرع وتوقفها الى استخراجهم ضرر عظيم يوجب بعثة الانبيا لتعليمها ومنها العلم بمنافع الادوية التي
خلقها الله في الارض فان التجربة لا تكفي معرفتها الا بعد تكرار الازمنة ومع ذلك فيه خطر على الاكثر ففي
البعثة فائدة معرفة طبايعها ومنافعها من غير تعب ولا خطر ولا سيما علم خواص الكواكب فان المنجمين عرفوا
طبايع درجات الفلك لا يمكن الوقوف عليها بالتجربة لان التجربة تعتبر فيها التكرار والاعمار البشرية
كيف تفي باحوال الكواكب الثابتة واقضى العقول معادة والكاملون نادرة والاسرار الالهية عسيرة جدا
فلابد من معلم يعلمهم ويرشدهم فلابد من بعثة الانبيا وانزال الكتب عليهم ايضا لا يخلو مستعد الى منتهى كماله
الممكن له بحسب تخصصه على وجه يناسب عقولهم قال قالت اليهود نعلم انه لا يخلو اما ان يكون في شرع
موسى عليه السلام انه سينسخ او لا يكون فان كان لكنه ان يتواتر ويشتهر كاصل دينه وان لم يكن فان كان فيه
ما يدل على دوامه امتنع نسخه وان لم يكن لم يتكرر شرعه ولم يثبت غير مرة وقلما كان فيه ما يشعر بنسخه
ولم يتواتر ولم يتوفر الدواعي الى نقله توفرها الى نقل اصله او كان فيه ما يدل على الدوام ظاهرا لا قطعا
فلا يمنع النسخ اقول قالت اليهود لو كان محمد صلعم نبيا لكان خبره حقا صدقا واللازم باطل
فانه اخبر ان شريعة موسى عليه السلام منسوخة وهذا الخبر ليس بصادق وذلك لانه تعالى اما شرع شريعة
موسى فلا يخلو اما ان يكون قد بين فيها انها باقية الى الوقت الفلاني بعد ان سينسخ او لا يكون قد بين
فيها انها سينسخ فان كان قد بين فيها انها سينسخ لزم ان يتواتر ويشتهر كاصل دينه وذلك لانه كان هذا
من الامور العظيمة التي يتوفر الدواعي على نقلها فوجب ان ينقل متواترا والنقل المتواتر لا يجوز الاطباق
على اخفائه وكان يلزم ان يكون العلم بانها شرع موسى عليه السلام عند مبعث عيسى وانها شرع عيسى عليه
السلام عند مبعث محمد صلعم معلوما للناس بالضرورة وان يكون المنكر له منكرا للمتواترات وان يكون
ذلك من اقوى الدلائل لعيسى ومحمد عليهما السلام من الله على دعواهما فلما لم يكن الامر كذلك علمنا
فساد هذا القسم وان لم يكن انه بين سينسخ فاما ان كان قد بين ان شريعة موسى عليه السلام ما يدل على دوامها
وانها باقية الى يوم القيمة امتنع نسخه لانه تعالى لما بين ان شرع موسى عليه السلام ثابت ابدا فلو لم يبق ثابتا
كان ذلك كذبا والكذب على الله محال ولانه لو جاز ان يخبر الله تعالى على التأبيد مع انه لا يكون التأبيد لا يحصل

ارتفاع
الامان

الامان عن كلامه في وعده ووعيده وهذا باطل بالاتفاق ولانه لو جاز لم يخبر الله تعالى عن شرع موسى
عليه السلام انه ثابت ابدا ثم انه لا يبقى ابدا فلم لا يجوز ان يخبر الله تعالى على ان شرع محمد صلعم ثابت ابدا
مع انه لا يكون ثابتا ابدا فيلزمكم جواز نسخ شرعكم وان لم يكن فيها ما يدل على دوام شرع موسى
عليه السلام بل بين ان شرع موسى عليه السلام انه ثابت ولم يبين الدوام ولا التوقيت لم يتكرر شرع موسى عليه السلام
ولم يثبت الا مرة واحدة لما ثبت في اصول الفقه ان الامر الذي لم يتقيد بالدوام ولا التوقيت لا يقتضي
الا الوجوب مرة واحدة ولكن معلوم ان شرع موسى عليه السلام لم يكن كذلك فان اليهود كانت متمسكين
بشرع موسى عليه السلام من الزمان الى زمان عيسى بالاتفاق ومتى ظهر فساد القسم الاول والثالث
تعين صحة الثاني ويلزم امتناع النسخ اجاب المصنف رحمه الله بان الله تعالى قد بين في شرع موسى
عليه السلام ما يشعر بنسخه بيانا اجماليا ولم يبين مقدار الوقت ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي على نقله
كما يتوفر الدواعي على نقل اصل دينه فان توفر الدواعي على نقل الاصل اتم من توفرها على
نقل كيفيته او كان قد بين في شرع موسى عليه السلام ما يدل على دوامه ظاهرا لا قطعا ولا امتناع في نسخ ما دل
الدلالة على دوامه ظاهرا قال الرابع في عصمة الانبيا عليهم السلام الجمهور على عصمتهم عن الكفر والمعاصي
بعد الوحي والفضيلية من الخوارج جوزوا عليهم المعاصي واعتقدوا ان كل معصية كفر واخرون
جوزوا الكفر تقية بل اوجبوه لان القاء النفس الى التهلكة حرام ومنع بانه لو جاز ذلك لكان اولى الاوقات
به وقت اظهار الدعوى فيؤدي الى اخفاء الدين بالكلية والحشوية جوزوا الاقدام على الكبائر وقوم
منعوا عن تعمدها وجوزوا التعمد للصغائر واصحابنا منعوا الكبائر مطلقا وجوزوا الصغائر سهوا
لنا انه لو صدر عنهم كفر او ذنب لوجب اتباعهم فيه لقوله تعالى اتبعوه ولكانوا معذبين اشد العذاب
كما اوعد نساءه عليه السلام بقوله تعالى يضاعف لها العذاب ضعفين ولكانوا في حدود الاحرار ولكانوا من حزب الشيطان
لانهم يفعلون ما اراده ولم تقبل شهادتهم ولاستحقوا الذم والايذاء وقد قال الله تعالى ان الذين
يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة ولعزلوا عن النبوة لان المذنب ظالم والظالم لا ينال
عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين لا يقال العهد عهد الامامة لانا نقول لئن سلم فعهد النبوة
اولى واولى واما قوله تعالى عفا الله عنك وقوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ونحوها محمول على
ترك الاولى واما واقعة آدم عليه السلام فانها كانت قبل نبوته او لم تكن محمودة ولقوله تعالى ثم اجتباه ربه
واما قول ابراهيم عليه السلام هذا ربي فعلى سبيل الفرض وقوله بل فعله كبيرهم فعلى سبيل الاستهزاء او اسناد
الفعل الى السبب لان تعظيم الكفار للصنم الاكبر حملهم على ذلك ونظره في النجوم كان للاستدلال او التعرف

صح

عن صنعه تعالى وقوله تعالى اني سقيم اما اخبار عن سقم حالي ومتوقع استقبالي ولا كذب واما اخبار يوسف عليه
جزيئته فلاشعار بالقلة واما هم فمحمول على الاختياري وجعله سقاية في رحل اخيه كان بمواطاة وما
صدر من اخوته لم يكن حال نبوتهم ان سلم انهم انبياء واما قصة داود عليه فبعد تسليم ما ذكروا الا يحتمل غيره
واما قبل الوحي فالاكثرون منعوا الكفر والفسق والكذب والاصرار عليه لما يلزم عنه النفرة بالكلية وجوزوا
على الندور لفقد اخوة يوسف عليه والروافض اوجبوا العصمة. اقول المبحث الرابع في عصمة الانبياء
الجمهور على عصمة الانبياء من الكفر والمعاصي بعد الوحي والفضلية من الخوارج جوزوا على الانبياء
المعاصي واعتقدوا ان كل معصية كفر فجوزوا على الانبياء الكفر ومن الناس من لم يجوز الكفر على الانبياء
لكنه جوز اظهار الكفر تقية وهم الروافض لان اظهار الاسلام اذا كان مفضيا الى القتل كان القاء النفس
في التهلكة والقاء النفس في التهلكة حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واذا كان اظهار الاسلام
حراما كان اظهار الكفر واجبا ومع ما انه لو جاز اظهار الكفر تقية لكان اولى الاوقات به وقت ظهور
الدعوة لان الناس في ذلك الوقت بالكلية منكرون له وكان لا يجوز اظهار الدعوة لاحد من الانبياء
فيؤدي الى اخفاء الدين بالكلية والحشوية لم يجوزوا الكفر والاظهار وجوزوا الاقدام على الكبائر وفيهم
من منع ان يتعمد الانبياء الكبيرة وجوزوا تعمد الصغائر واصحابنا منعوا الكبائر مطلقا سواء كان
عمدا او سهوا وجوزوا الصغائر سهوا لا عمدا لنا لو صدر عنهم كفر او ذنب يوجب على الامة اتباعهم
لقوله [illegible] فيفضي الى الجمع بين الوجوب والحرمة وان لو صدر عن الانبياء كفر او ذنب لكانوا
معذبين باشد العذاب لان الملازمة لان درجات الانبياء في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان
صدور الذنب عنه افحش فكان عذابه اشد كما اوعد نساء النبي بقوله تعالى يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة
مبينة يضاعف لها العذاب وزاد في حدود الاحرار بحد العبد بنصف حد الحر وان لو صدر منهم كفر
او ذنب لكانوا من حزب الشيطان لانهم حينئذ يفعلون ما اراده الشيطان لانهم حينئذ يفعلون بارادة
الشيطان واللازم باطل فان من كان من حزب الشيطان هم الخاسرون لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان
هم الخاسرون وما بطل بالاجماع ان لا يكون الانبياء من حزب الشيطان وان لو صدر منهم الا كفرا او
ذنبا لكانوا فساقا ثم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا واللازم باطل والا لكان ادنى حالا
من العدول وهو باطل بالاتفاق وان لو صدر منهم كفر او ذنب لاستوجب الذم والايذاء لان الكفر او
الذنب منكر وانكار المنكر واجب والانكار [illegible] والايذاء وايذاء النبي حرام لقوله تعالى
ان الذين يؤذون الله ورسوله الاية وان لو صدر منهم ذنب او كفر لانعزلوا عن النبوة لان المذنب

ظالم

ظالم والظالم لا ينال عهد النبوة لقوله لا ينال عهدي الظالمين لانا نقول المراد بالعهد عهد الامامة لا النبوة بدليل على ذلك صدر
الاية حيث قال لابراهيم بقوله اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي لا نسلم ان عهد الامامة في الاية هو عهد
النبوة لان الله تعالى جعل ابراهيم نبيا بما اراد بقوله جاعلك للناس اماما جاعلك نبيا وان سلم ان المراد بالامامة
غير النبوة فعهد النبوة اولى بان لا ينال عهد الظالمين واما القايلون بجواز صدور الذنب عن
الانبياء فقد عارضوا الدلائل الدالة على عدم جواز صدور الذنب عن الانبياء بوجوه منها قوله لنبيه عليه
عفا الله عنك لم اذنت لهم وقوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر فان الايتين يدلان على
صدور الذنب عن النبي عليه اما الاول فلان العفو دال على تحقق الذنب واما الاية الثانية فلان المغفرة
بعد تقدم الذنب صريح في صدور الذنب اجاب المصنف رحمه الله بان كل هذا محمول على ترك الاولى
جمعا بين الدليلين لا يقال لو كان ترك الاولى موجبا للمغفرة والغفران لكان جميع العبادات الصادرة
من النبي في محل العفو والمغفرة لان العبادة الاولى فيها عبادة انا نقول لا نسلم لم يكن جميع العبادات
في محل العفو والمغفرة ولئن سلمنا لا يجوز ان يكون جميع العبادات في محل العفو والمغفرة فالعفو و
المغفرة انما يكون اذا لزم من ترك الاولى فوات مصلحة او حصول مضرة ومنها واقعة ادم بان قوله
وعصى ادم ربه فغوى فانه يدل صريحا انه صدر منه المعصية وادم نبي بالاتفاق واجاب المصنف بان ذلك
ادم قبل نبوته او لم يكن [illegible] الا اذا كان له [illegible] لقوله تعالى ثم اجتباه ربه فتاب عليه
وهدى اي جعله نبيا ومنهم من اعتذر عن قصة ادم بان قوله وعصى ادم ربه اولاد ادم [illegible]
واسناد [illegible] الى [illegible] قوله تعالى في قصة ادم وحواء فلما اتاهما جعلا له شركاء فيما اتاهما
لم يكن ادم [illegible] شركاء [illegible] ومنهم من قال [illegible] الاصنام على سبيل النسيان
لقوله تعالى ولقد عهدنا الى ادم من قبل فنسي ولم نجد له عزما [illegible] امر النهي
[illegible] الشجرة [illegible] مع هذا [illegible] النسيان [illegible] لا يجوز
ان يكون [illegible] النسيان [illegible] لقوله تعالى [illegible] وايضا [illegible] الله تعالى على [illegible]
في قوله تعالى الم انهكما عن تلكما الشجرة وادم وحواء اعترفا بالزلة وقالا ربنا ظلمنا انفسنا [illegible]
[illegible] فتاب عليه [illegible] النسيان [illegible] على التناول
[illegible] الشجرة [illegible] الشجر
المراد النوع [illegible] الى الشخص [illegible] الى النوع [illegible] او ضرورة [illegible]
ان [illegible] الاية [illegible] النهي [illegible] الى التحريم لكنه [illegible] عن الظاهر

الى

لو كان علما وبالجملة اذا تعارضت الدلائل فلا خلاص الا بالتأويل او التوقف ومنها قول ابراهيم عليه السلام هذا
ربي فانه كفر وقد صدر عن ابراهيم وهو نبي بالاتفاق اجاب بان قول ابراهيم هذا ربي على سبيل الفرض فان من
اراد ابطال قول فرضه اولا ثم ابطله ومنها قول ابراهيم بل فعله كبيرهم هذا وهو كذب والكذب ذنب فقد صدر من
النبي ذنب اجاب عنه بوجهين احدهما ان ابراهيم قال هذا على سبيل الاستهزاء اي استهزاء بالكفار كما لو قلت
لصاحبك وهو امي وتعتقد انه قادر على الكتابة كتبت هذا على سبيل الاستهزاء وثانيهما ان اسناد الفعل الى
الكبير اسناد الفعل الى السبب لان تعظيم الكفار للصنم حمل ابراهيم على الجعل جذاذا ومنها نظر ابراهيم في
النجوم ليعلم حاله من تأثير النجوم لقوله تعالى فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم والنظر في النجوم من هذا
الوجه حرام وقوله اني سقيم كذب لانه لم يكن سقيما والكذب ذنب اجاب بان نظر ابراهيم في النجوم ليس ليعرف
حاله من تأثير النجوم بل نظره في النجوم كان للاستدلال والتعرف عن صنعه تعالى والنظر في النجوم من هذا
الوجه طاعة لقوله تعالى ويتفكرون في خلق السموات والارض وبان قوله اني سقيم يجوز ان يكون اخبارا عن
سقم حالي او من سقم سيقع في الاستقبال فلا كذب ومنها اخفاء يوسف حريته عند بيعه فانه كتمان للحق و
كتمان الحق ذنب اجاب عنه بان اخفاء يوسف حريته لاشعاره بالقتل لو اظهر حريته وكان قبل نبوته ومنها
هم يوسف بالزنا لقوله تعالى وهم بها والهم بالزنا ذنب اجاب بان هم يوسف جبلي لان ميل الرجل
الى المراة جبلي ليس بتقصير في حق الرجال بل صفة محمودة غير اختيارية ومنها جعل يوسف السقاية
في رحل اخيه ليتهمه بالسرقة وذلك خيانة والخيانة ذنب اجاب بانه كان لموافقة اخيه ليقيم عنده فلا يكون
خيانة ولا يكون ذنبا ومنها ما صدر من اخوة يوسف من القائه في غيابة الجب وايذائه وكذبهم
بان الذئب اكل يوسف وهذا ذنب اجاب بانا لا نسلم ان اخوة يوسف انبياء ولئن سلم انهم انبياء فما صدر منهم
لم يكن في حال نبوتهم ومنها قصة داود والطمع في امراة اوريا كما قال الله تعالى على لسان
الملائكة ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال اكفلنيها وعزني في الخطاب
وكل ذلك ذنب اجاب بان قصة داود لم يثبت صحتها على ما ذكروه والاية لا تدل على ما ذكروه
بل يحتمل غيره هذا حال عصمة الانبياء بعد الوحي واما قبل الوحي فالاكثرون جوزوا الكفر
منعوا
وافشاء الكذب والاصرار على الذنب لئلا يزول عن النبي الثقة بالكلية وجوزوا صدور المعصية
منه على سبيل الندور وقصة اخوة يوسف اكثر الفرق اوجبوا عصمة الانبياء عن الذنوب والمعاصي
مطلقا كبيرة او صغيرة عمدا او سهوا قبل البعثة او بعدها **قال** تنبيه العصمة ملكة نفسانية
تمنع من الفجور مع القدرة عليه وتتوقف على العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات وتتاكد بتتابع الوحي على الانبياء

بتتابع الوحي

الوحي على التذكر والاعتراض على ما يصدر عنهم سهوا والعتاب على ترك الاولى وقيل هي كون الشخص بحيث
يمتنع الذنب عنه لخاصية في نفسه او بدنه وضعف بانه لو كان كذلك لما استحق المدح على عصمته ولامتنع تكليفه
ولقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم وقوله لئن اشركت **اقول** لما بين عصمة الانبياء ذكر تنبيها على معنى عصمة الانبياء
وهي ملكة نفسانية تمنع صاحبها من الفجور وتتوقف على العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات اعلم ان
الصفة النفسانية ان لم تكن راسخة سميت حالا وان كانت راسخة سميت ملكة والصفة النفسانية التي تمنع صاحبها
عن الفجور الذي هو ارتكاب المعاصي واجتناب الطاعات انما يتصف بالملكة بان يعلم صاحبها مثالب
المعاصي ومقابحها ومناقب الطاعات لان الصفة المانعة عن الفجور اذا تمكنت في النفس وعلم صاحبها
ما يترتب على المعاصي من المضار وعلى الطاعات من المنافع يصير راسخة لانه اذا علم مثالب المعاصي
ومناقب الطاعات يرغب في الطاعات ويرغب عن المعاصي بالطبع والحس فيصير تلك الصفة راسخة
وتاكد تلك الملكة في الانبياء بتتابع الوحي على التذكر وذلك العلم والاعتراض على ما يصدر عنهم سهوا والعتاب على
ترك الاولى فانه متى صدر عنهم من سهو وتركوا ما هو الاولى لم يتركوا مهملا بل يعاتبوا وينبهوا عليه ويضيق
الامر به عليهم فتاكد بذلك الملكة وقيل العصمة كون الشخص بحيث يمتنع عنه الذنب لخاصية في نفسه او بدنه
وضعف ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو كان كذلك لما استحق صاحبها المدح على عصمته
ولامتنع تكليفه وبطل الامر والنهي والثواب والعقاب واما النقل فلقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحي الي
وقوله ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا فان الاية الاولى تدل على ان النبي مثل الامة في حق
جواز صدور المعصية منه والاية الثانية تدل على ان الله تعالى ثبته على عدم الركون اليهم والا لركن اليهم
فيكون الركون اليهم الذي هو ذنب غير ممتنع **قال** الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة ذهب اكثر
الاشاعرة والشيعة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي وابي عبد الله الحليمي منا على الملائكة العلوية
احتج الاولون بوجوه الاول انه تعالى امر الملائكة بسجود ادم والحكيم لا يامر الافضل بخدمة المفضول
الثاني ان ادم عليه السلام كان اعلم من الملائكة لانه كان يعلم الاسماء دونهم فكان افضل لقوله تعالى قل هل
يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان طاعة البشر اشق لانها مع الموانع من الشهوة والغضب
والوسوسة والافات وتكاليف مستنبطة بالاجتهاد وطاعة الملائكة فانها جبلية منصوص عليها فتكون
افضل عملا لقوله صلى الله عليه وسلم افضل العبادات احمزها اي اشقها الرابع قوله تعالى
ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين ترك العمل به فيمن لم يكن نبيا من
الادميين فيبقى معمولا به في حق الانبياء واحتج الاخرون القائلون بوجوه قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون

ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون الثاني اطراد عدم ذكرهم على ذكر الانبياء عليهم الثالث قوله تعالى
لا يستكبرون عن عبادته استدل بعدم استكبارهم على انه ابيض سنن ان لا يستكبر ولا يابيد وذلك مالم تثبت
تفضيلهم الرابع قوله تعالى ولا اقول انى ملك وقوله تعالى الا ان تكونا ملكين الخامس الملك معلم النبي والرسول
فيكون افضل من المتعلم والمرسل اليه السادس الملائكة ارواح مبراة عن الرذائل والافات البشرية و
العملية مطلعة على اسرار الغيب قوية على الافعال العجيبة سابقة الى الخيرات مواظبة على محاسن الاعمال
لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون اقول المبحث الخامس
في تفضيل الانبياء على الملائكة ذهب الى تفضيل الانبياء على الملائكة اصحابنا والشيعة خلافا للحكماء و
المعتزلة والقاضي ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي من اصحابنا الى ان الملائكة العلوية واما الملائكة
الملائكة العلوية افضل من الانبياء دون الملائكة السفلية احتج الاولون على تفضيل الانبياء على الملائكة
مطلقا بوجوه اربعة الاول انه تعالى امر الملائكة بالسجود لادم لقوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا
لادم الا السجود اما لعبوديته بسجود خاص لا لسجود عبادة فلو لم يكن افضل من الملائكة لما امرهم الله تعالى
بالسجود له لان الله تعالى حكيم والحكيم لا يامر الافضل بخدمة المفضول الثاني ان ادم اعلم من الملائكة لانه عليه
كان يتعلم الاسماء كلها والملائكة لا يعلمون لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني
باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم فكان ادم افضل من الملائكة
لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان طاعة البشر اشق من طاعة الملك
لان طاعة البشر مع الموانع من الشهوة والغضب والوسوسة والعوارض والاخلاط الخارجة والان تكاليف البشر
تكاليف مستنبطة بالاجتهاد وطاعة الملك فانه مجبول ليس لها موانع وعوارض منصوصة عليها
لا مستنبطة بالاجتهاد واذا كان طاعة البشر اشق تكون افضل لقوله عليه افضل العبادات
احمزها اي اشقها الرابع قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين
ذكر العمران يشمل لكل نبيا من الاثنين فيتبعهم مولا في حق الانبياء فيكون الانبياء افضل العالمين
والملائكة من العالمين فيكون الانبياء افضل من الملائكة واحتج الاخرون ان القائلين بان الملائكة
العلوية افضل من الانبياء القائلون بحجج ستة الاول قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا
الملائكة المقربون فهذه السياق يقتضي تفضيل الملائكة المقربين على عيسى لان البلاغة تقتضي
الترقي من الادنى الى الاعلى وفيه نظر فان النصارى لما غلوا وادعوا في عيسى بغير اب
اعتقدوا انه ابن الله وليس بعبد الله استبعادا ان يكون ولد بغير اب فقال تعالى لن يستنكف المسيح

العدم

المسيح ان يكون عبدا لله اذ خلقه بغير اب ولا الملائكة المقربون الذين خلقهم الله بلا واسطة اب وام
ومعلوم ان الترقي من الادنى الى الاعلى من هذا الوجه لا يلزم ان يكون الاعلى من هذا الوجه افضل
الثاني اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء عليهم السلام يدل على ان الملائكة افضل من الانبياء
وفيه نظر فان تقدم الذكر لا يدل على افضليتهم لجواز ان يكون تقديمهم في الذكر باعتبار تقدمهم في الوجود
الثالث قوله لا يستكبرون عن عبادته استدل بعدم استكبار الملائكة عن عبادة الله على ان البشر ينبغي
ان لا يستكبر ولا يابى وذلك مالم يثبت تفضيلهم وفيه نظر فان غايته ان يكون الملائكة افضل من البشر
الذي يستكبر عن عبادته ولا يلزم ان يكونوا افضل من الانبياء الذي لا يستكبرون عن عبادته الرابع قوله
تعالى ولا اقول لكم انى ملك وقوله تعالى الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين سياق الاية الاولى
يدل على ان الملك افضل من النبي وسياق الاية الثانية يدل على ان الملك افضل من ادم وحواء وفيه نظر
فان الاية الاولى لا تدل على ان الملك افضل بل يدل على ان الملك لا يتبع الوحي والنبي يتبع الوحي
بدليل قوله تعالى ان اتبع الا ما يوحى الي وهذا لا يدل على ان النبي افضل والاية الثانية تدل على تفضيل
الملك على ادم وقت مخاطبة ابليس لا يدل على تفضيله بعد الاجتباء الخامس ان الملك معلم النبي
ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والرسول افضل من المرسل اليه كما ان النبي افضل من الامة
المرسل اليهم وفيه نظر فان المعلم افضل من المتعلم فيما تعلمه لا في غيره ولا فيما تعلمه دائما بل
قبل تعلمه والقياس على النبي بالنسبة الى امته ليس بصواب لظهور الفرق فان السلطان
اذا ارسل بتحف الى جمع كثير ليكون حاكما عليهم يكون ذلك الشخص افضل من ذلك الجمع واما اذا
ارسل واحدا الى ذلك الشخص الحاكم لتبليغ رسالة لا يلزم ان يكون ذلك الواحد افضل من ذلك
الشخص الحاكم السادس الملائكة ارواح مبراة عن الرذائل والافات النظرية والعملية
مطهرة عن الشهوة والغضب الذين هما منشأ الاخلاق الذميمة مطلعة على اسرار الغيب
قوية على الافعال العجيبة من تصريف الرياح والزلازل القوية سابقة الى الخيرات مواظبة على
محاسن الاعمال لقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله يسبحون
الليل والنهار لا يفترون قال السادس في الكرامات انكرها المعتزلة الا ابا الحسين
والاستاذ منا لنا قصة اصف ومريم واصحاب الكهف احتجوا بان الخوارق لو ظهرت على
غير الانبياء لالتبس النبي بالمتنبي قلنا الامر يتميز النبي بالتحدي والدعوى اقول
المبحث السادس في الكرامات جائز عندنا وعند ابي الحسين البصري من المعتزلة وانكرها
سائر المعتزلة

والاستاذ ابو اسحاق فما قال الكرامات لو لم يكن جائزة لما وقعت فان الوقوع يستلزم الجواز اللازم
باطل لقصة آصف فانه احضر عرش بلقيس قبل ارتداد الطرف لقوله تعالى وقال الذي عنده علم من
الكتاب انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك فلما رآه مستقرا عنده قال هذا من فضل ربي وهذا الاحضار
من الامور الخارقة للعادة وآصف لم يكن نبيا وقصة مريم وحضور الرزق عندها قال الله تعالى
كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله ان الله
يرزق من يشاء بغير حساب وقصة اصحاب الكهف ولبثهم في الكهف بلا آفة ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا قال
الله تعالى اذ اوى الفتية الى الكهف فقالوا ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من امرنا رشدا
فضربنا على آذانهم في الكهف سنين عددا وقوله تعالى ولبثوا في كهفهم ثلثمائة سنين وازدادوا
تسعا احتج المنكرون بان الخوارق لو ظهرت على غير الانبياء لالتبس النبي بالمتنبي لان تمييز الانبياء
عن غيرهم انما هو بسبب ظهور خوارق العادات منهم اذ الامة يشاركهم في الانسانية ولوازمها
فلولا ظهور المعجزة عليهم لما تميزوا عن غيرهم فلو جاز ان يظهر الخارق للعادة على غيرهم لالتبس
النبي بالمتنبي فلانا لا نسلم انه يلتبس النبي بالمتنبي اذ يتميز النبي بالتحدي ودعوى النبوة فاذا
اظهر الخارق للعادة مقرونا بالتحدي والدعوى علمنا صدقه قال الباب الثاني في
الحشر والجزاء وفيه مباحث الاول في اعادة المعدوم وهي جائزة خلافا للحكماء والكرامية
والبصري من المعتزلة لنا انه لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما ان يمتنع لذاته او لشيء من لوازمه
فيمتنع ابتداء او لشيء من عوارضه فيمكن عند ارتفاعه بالنظر الى ذاته من حيث هو احتجوا بوجوه
الاول انه نفي محض فلا يحكم عليه بامكان العود الثاني انه لو وقع لم يتميز عن مثله المبتدأ معه
حال عوده الثالث انه لو امكن لامكن اعادة المبتدأ فيه واعادة وقته فيكون مبتدأ معادا معا
وهو محال والجواب عن الاول ان قولكم لا يحكم عليه حكم وهو منقوض بالحكم على ما لم يوجد بعد وعلى الممتنع و
نفس المعدوم وعن الثاني ان المثلين فلا يلتبس فيهما يتميزان بالتشخص الخارجي لا في [illegible] وان اشتبه علينا
والا لم يكونا مثلين بل هو هو وعن الثالث ان اعادة ذلك الوقت لا تستلزم كونه مبتدأ فانه امر يعرض
باعتبار وهو كونه غير مسبوق بحدوث البتة اقول لما فرغ من الباب الاول في النبوة شرع في
الباب الثاني في الحشر والجزاء وذكر فيه عشرة مباحث الاول في اعادة المعدوم الثاني في حشر الاجسام
الثالث في الجنة والنار الرابع في الثواب والعقاب الخامس في العفو والشفاعة لاهل الكبائر السادس
في اثبات عذاب القبر السابع في سائر السمعيات الثامن في الاسماء الشرعية المبحث الاول في اعادة

المعدوم

اعادة المعدوم

الوقت

[illegible]

المعدوم جائزة عندنا خلافا للحكماء والكرامية وابي الحسين البصري من المعتزلة لنا ان الشيء لو امتنع وجوده
بعد عدمه فاما ان يمتنع وجوده لماهيته اي لذاته وحقيقته او لشيء من لوازمه فيمتنع وجوده ابتداء بالضرورة
وان امتنع وجوده بعد عدمه لشيء من عوارضه فيمكن وجوده بعد عدمه عند ارتفاع ذلك العارض المقتضي
لامتناع وجوده بعد عدمه بالنظر الى ذات ذلك الشيء من حيث هو فان قيل الشيء بعد العدم ممتنع الوجود
وذلك لان امتناع الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود وهذا الوصف امر لازم للماهية بعد العدم فامتناع الماهية
بعد العدم بسبب هذا اللازم يقتضي امتناع الماهية مطلقا لا نقول الحكم عليه بانه ممتنع لذاته او لغيره لا يصح
لان الحكم على الشيء يستدعي امتياز المحكوم عليه عن غيره والامتياز يستدعي الثبوت وهو ينافي العدم لانا
نقول الحكم عليه بانه لا يصح الحكم عليه حكم عليه فيكون متناقضا ورد هذا بان الحكم على ما يمتنع وجوده ممتنع من
حيث كونه ممتنعا وممكن من حيث كونه متصورا من جهة الامتناع وليس بينهما تناقض لاختلاف الموضعين
والجواز لان الحكم على المعدوم بانه يمكن عوده يقتضي ثبوته في الذهن والمعدوم له ثبوت في الذهن
اجيب بان هذا الوصف ليس بلازم للماهية بعد العدم بانه يجوز انفكاك هذا الوصف عن الماهية بعد العدم
ولئن سلم ان هذا الوصف لازم للماهية بعد العدم لكن لا نسلم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنع الوجود
وذلك لانه كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود ممتنع العدم كذلك لا يكون الماهية
الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنع الوجود واجب العدم بل هو قابل للوجود والا اي وان لم نقل ذلك
[illegible] الا ان اريد بالامتناع بشرط العدم وقد عرفت ان الوجوب بشرط الوجود والامتناع
بشرط العدم لا ينافي الامكان بحسب الذات واحتج المنكرون لجواز اعادة المعدوم بوجوه الاول
ان المعدوم نفي محض ليس له هوية ثابتة فلا يصح الحكم عليه بامكان العود لانه لو صح الحكم عليه بامكان العود
فالاشارة العقلية بامكان العود ان كانت الى صورته التي في الذهن فهي ممتنع الوجود في الاعيان
وما لم يوجد في [illegible] لم يكن معادة لانها مثال المعدوم الذي فرض انه معاد لا نفسه وان كانت
الاشارة العقلية الى ما يماثل الصورة التي في الذهن فما يماثل الصورة التي في الذهن لا يلزم ان يكون
ذلك المعدوم بعينه فلا يلزم ان يكون كل ما يماثله معادا فان الصورة التي في الذهن يماثلها اشياء كثيرة
وان كانت الاشارة العقلية الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له لانه نفي محض فيمتنع الاشارة اليه بامكان
العود فلا يصح الحكم عليه بامكان العود فلا يمكن عوده واذا لم يمكن الحكم بامكان العود فيكون
هذا خلف فالحاصل ان القول بامكان العود يؤدي الى ان يقول ان كل ما يماثله معاد او القول
بان المعدوم حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامكان العود باطل فلا يمكن اعادة

المعدوم

لامكن ان يوجد مثله بدلا عنه مبتدأ في وقت اعادته فانه اذا امكن ان يوجد فرد من افراد ماهية
نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص يكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء بطريق
الاولى فلو وقع المعاد لم يتميز عن مثله المبتدأ حال عوده فان الفارق ليس الا تكون الماهية والاعراض
المشخصة لعدم الاختلاف فيها الثالث انه لو امكن عود المعدوم لامكن اعادة الوقت المبتدا فيه
وامكن اعادته في ذلك الوقت فيكون مبتدأ من حيث انه معاد وهو تناقض واجيب عن الاول بان
قولكم لا حكم عليه بامكان العود حكم متناقض تقرير هذا الجواب بعينه ان يقال قولكم لا يصح الحكم عليه
بامكان العود حكم عليه فلا يخلو اما ان يكون هذا الحكم صحيحا او لا فان كان الاول فقد صح الحكم على المعدوم
وان صح الحكم عليه صح الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بامكان العود وان لم يكن هذا الحكم صحيحا يكون
نقيضه وهو قولنا يصح الحكم عليه بامكان العود صحيحا وهو المطلوب تقرير هذا الجواب بان هذا الحكم صحيح قوله
فان كان صحيحا فقد صح الحكم على المعدوم قلنا لا يلزم من صحة هذا الحكم صحة الحكم على المعدوم فان هذا
الحكم حكم على الحكم بنفي العود لا على المعدوم ولا يخفى عليك هذا الوجه بان تقول ان المعدوم نفي محض لا هوية
له اصلا فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود لانه لو صح الحكم عليه فالاشارة العقلية بامكان العود
ان كانت الى صورته التي في الذهن فيلزم وهو ثابت في الخارج ولا يلزم منه امتناع عود المعدوم وان
كانت الى ما في الخارج وهو كذلك فيلزم امتناع كل مستانف ان كانت الى شيء ذكر المعدوم ولا هوية له ممتنع
الاشارة اليه بامتناع العود فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود عليه فلا يمتنع العود عليه ولا يصح
الحكم عليه بامتناع العود وعلى هذا انه مسمى والحاصل الجواب عن الاول بان امتناع العود يؤدي الى العود فامتناع
كل مستانف والفرق بان المعدوم حال العدم له هوية ثابتة وكلامنا بالعلم فالقول بامتناع العود باطل
اجيب عن هذه المعارضة بانه لا يمتنع الاشارة اليه بامتناع العود لان الاشارة الى امتناع العود الوجود
على هويته الثابتة فان قال انتم [illegible] لا يجوز ان يشار اليه بامتناع العود بخلاف الامكان بامكان العود
اليه فان ما لا هوية له يمتنع الاشارة اليه بامكان العود لاجل عدم هويته الثابتة يجوز ان يشار اليه بامتناع
العود بسبب عدم هويته الثابتة وامكان العود لا يكون لاجل عدم هويته الثابتة فلا يجوز ان يشار اليه
بامكان العود لاجل عدم هويته الثابتة والحاصل انه صح الحكم بامتناع العود عليه باعتبار ان صورته
حاصلة في الذهن وامتناع العود باعتبار انه نفي محض لا هوية له تقبلها العقل واما صح الحكم بامكان العود
باعتبار صورته في الذهن وصح العود باعتبار انه نفي محض لا هوية له غير متصور ولا يقبله العقل
قال المصنف وهذا الوجه منقوض بالحكم على ما لم يوجد بعد فانه حكم من سيوجد فانه يمكن ان يوجد وكذا منقوض
بالحكم على الممتنع

على الممتنع بانه مقابل الممكن وكذا منقوض بالحكم على العدم بانه مقابل للوجود فان الحكم على المعدوم والممتنع
والعدم المطلق بنفي الاعيان فيبطل قولكم الحكم عليه يقتضي ان يكون له ثبوت في الخارج والتحقيق في الجواب
ان يقال الاشارة العقلية بامكان العود الى ما له صورة التي في الذهن قوله وما له صورة التي
في الذهن لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه قلنا مسلم انه لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم ولكن لا يلزم امتناع
كونه ذلك المعدوم فان عدم اللزوم لا يقتضي لزوم العدم ثم جاز ان يكون ذلك المعدوم وهو المطلوب
فان كلامنا في جواز العود لا في وجوبه لما قرره فيلزم ان يكون كل ما ثبت معادا قلنا لا يلزم من عدم
لزوم كون ذلك المعدوم بعينه لزوم ان لا يكون كل ما ثبت معادا واجيب عن الثاني بان كل مثلين فهما متميزان
بالتشخص في الخارج لا محالة وان اشتبه علينا والثاني وان لم يتميز المثلان بالتشخص لم يكونا مثلين بل هو هو
والمعتزلة لا يلزم من جواز وقوعه فيه حتى يلزم ان لا يكون فرق بين المبتدأ والمعاد ولئن سلم وقوع
مثله يجوز ان يفرق بينهما بعض العوارض والقائل لو كان هذا الدليل صحيحا يلزم جواز وقوع شخص ابتداء
بعين ما ذكر فلم يبق بينهما فرق واجيب عن الثالث بان الاعادة وذلك الوقت لا يستلزم كونه مبتدأ
فان كون الشيء مبتدأ امر يعرض للشيء باعتبار ذلك الاعتبار وهو كونه غير مسبوق بحدوث آخر وهذا الامر
غير محفوظ في المعاد اذ المعاد مسبوق بحدوث هو حدوثه اولا فلا يلزم ان يكون مبتدأ معادا
معا بل يكون معادا وقبل العدم كان مبتدأ ويجوز ان يكون الواحد مبتدأ ومعادا باعتبارين قال
الناس في حشر الاجساد اجمع المليون على انه تعالى يحيي الابدان بعد موتها وتفرقها لانه ممكن عقلا
والصادق اخبر عنه فيكون حقا اما الاول فلان اجزاء الميت قابلة للجمع والحياة والا لم يتصف بها
وانه تعالى عالم باجزاء كل شخص على التفصيل لما سبق وقادر على جمعها وايجاد الحياة فيها لشمول القدرة
جميع الممكنات فثبت ان احياء الابدان ممكن واما الثاني فلانه ثبت بالتواتر انه عليه السلام كان يثبت
المعاد البدني ويقول به والله تعالى قادر على ان يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم قيل لو اكل
انسان انسانا آخر وصار جزءا منه فالماكول اما ان يعاد في الآكل او الماكول وايا ما كان لم يعد احدهما
بتمامه وايضا فالمقصود من البعث اما الايلام او الالتذاذ او دفع الالم والاول لا يليق على الحكيم
والثاني محال لان كل ما يحصل في عالمنا انما هو دفع الالم ويشهد له الاستقراء والثالث يمكن الابقاء على
العدم فيضيع البعث واجيب عن الاول بان المعاد من كل واحد اجزاؤه الاصلية التي هي من الانسان
فانها هي الباقية من اول عمره الى آخره والحاضرة لنفسه التي هي المتبدل المتغير في اكثر الاحوال
والماكول فضل من المتغذي فلا يعاد فيه وعن الثاني ان فعله لا يستدعي غرضا ولئن سلم فالمقصود

وقوع مثله

هو الالذاذ والاستقراء ممنوع وان سلم فلم لا يجوز ان يكون لذات الاخروية مشابهة للذائذ الدنيا
في الصورة لا في الحقيقة اقول المبحث الثاني في حشر الاجساد اختلف الناس في المعاد فاطبق
المليون على المعاد البدني بعد اختلافهم في معنى المعاد فمن ذهب الى امكان اعادة المعدوم قال
ان الله تعالى يعدم المكلفين ثم يعيدهم ومن ذهب الى امتناع اعادة المعدوم قال ان الله تعالى يفرق
اجزاء ابدانهم الاصلية ثم يولف بينها ويخلق فيها الحيوة وان الانبياء عليهم السلام الذين سبقوا على
نبينا محمد عليه السلام فالظاهر من كلام امتهم ان موسى عليه لم يذكر المعاد البدني ولا انزل عليه في التورية
لكن جاء ذلك في كتب الانبياء عليهم السلام الذين جاوا بعده كحزقيل وشعيا عليهما السلام ولذلك
اقر اليهود واما في الانجيل فقد ذكر ان الاخيار يصيرون كالملائكة ويكون لهم الحيوة الابدية والسعادة
العظيمة والاظهر ان المذكور فيه المعاد الروحاني واما القرآن الكريم فقد جاء فيه المعاد الروحاني
والجسماني اما الروحاني فمثل قوله عز وعلا فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وقوله تعالى للذين
احسنوا الحسنى وزيادة وقوله تعالى ورضوان من الله اكبر واما الجسماني فقد جاء في القرآن العزيز
اكثر من ان يحصى واكثره مما لا يقبل التاويل مثل قوله من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي
انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم وقوله تعالى من الاجداث الى ربهم ينسلون وقوله تعالى فسيقولون
من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وقوله تعالى ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين ان نسوي
بنانه وقوله تعالى ائذا كنا عظاما نخرة وقوله لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء
وقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقوله تعالى يوم تشقق الارض عنهم سراعا
ذلك حشر علينا يسير وقوله تعالى وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما وقوله تعالى افلا
يعلم اذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور وقوله تعالى قل ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات
يوم معلوم الى غير ذلك من الايات اذا عرفت ذلك فنقول اجمع المسلمون على ان الله تعالى يحيي الابدان
بعد موتها والحق انه ممكن عقلا والصادق اخبر عنه فيكون حقا اما الاول وهو انه ممكن عقلا فلان
الامكان اما ثبت بالنظر الى القابل والفاعل اما بالنظر الى القابل فلان اجزاء الميت قابلة للجمع والحيوة
والا لما كان قابلا للجمع والحيوة لم تتصف بالجمع والحيوة قبل الموت لان اللازم باطل واما بالنظر
الى الفاعل فلان الله تعالى عالم باعيان اجزاء كل شخص على سبيل التفصيل لكونه عالما بجميع الجزئيات
وقادر على جمع الاجزاء وايجاد الحيوة فيها لشمول قدرته كل الممكنات واذا كان كذلك يلزم ان يكون
ايجاد الابدان ممكنا واما الثاني وهو ان الصادق اخبر عنه فلانه ثبت بالتواتر ان النبي عليه السلام ثبت المعاد
الجسماني

الجسماني وفي القرآن العظيم جاء اثبات المعاد الجسماني اكثر من ان يحصى والى امكان وقوعه اشار بقوله
قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم وقيل المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا
اخر وصار جزء بدن الماكول جزءا من بدن الاكل فذلك الجزء اما يعاد في الاكل او في الماكول واياما كان فلا يعود
احدهما بتمامه وايضا فليس بان يعاد جزء بدن احدهما اولى من ان يعاد جزء بدن الاخر وجعله جزء البدنين
معا محال فلم يبق الا لا يعاد واحد منهما وايضا المقصود من البعث اما الايلام او الالذاذ والاول
لا يصلح ان يكون مقصودا للحكيم او لا يليق به والثاني محال اذ لا لذة في الوجود لان كلها تخلص عن الم الا انه
هو في الحقيقة ليس بلذة بل كل لذة دفع الالم ويشهد لذلك الاستقراء والثالث باطل لانه يكون الابقاء على
العدم فيكون البعث ضائعا واجيب عن الاول بان المعاد من كل منهما اجزاؤه الاصلية التي هي للانسان
لا المتبدلة والاجزاء التي يتبدل التحصين في اكثر الاحوال فان الاجزاء الاصلية هي الباقية من اول عمره
الى اخره الحاصلة لنفسه والاجزاء الاصلية للماكول فيه فضل الاكل ويرجعه الى الماكول فيه اولى بالاعادة في
الاكل المتغذي واجيب عن الثاني بان فعله تعالى لا يستدعي غرضا ولا يسأل عما يفعل ولو سلم ان فعله
يستدعي غرضا فيجوز ان يكون الغرض في البعث الالذاذ وقوله لا لذة في الوجود ممنوع لما مر من ان اللذة
والالم ولا نسلم ان كل ما يتخلص [illegible] لانه نحو دفع الالم بل في الوجود لذات حقيقية في عالمنا وان سلم انه ليس للذة
وجود في عالمنا فلم لا يجوز ان يكون لذات الاخروية مشابهة للذائذ الدنيا في الصورة مخالفا في الحقيقة
فلا تكون اللذات الاخروية دفعا للالام بل يكون لذات خالصة عن شائبة دفع الالم قال تنبيه لم يثبت ان الله
تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها والتمسك بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ضعيف لان التفرق ايضا هلاك
اقول نبه على ان القول بالمعاد الجسماني غير موقوف على اعدام الاجزاء بالكلية ولم يثبت بدليل قاطع
عقلي او نقلي ان الله تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها والتمسك بقوله كل شيء هالك الا وجهه في الهلاك الفناء
ضعيف لانا لا نسلم ان الهلاك هو الفناء بل الهلاك هو الخروج عن حد الانتفاع وتفرق الاجزاء خروجها عن
حد الانتفاع فيكون هلاكا والحق ان المعنى في الاية مع المشي فمعنى الاية ان كل شيء هالك في حد ذاته غير
هالك بالنظر الى وجهه تعالى فان كل شيء في حد ذاته ممكن بالنظر الى ذاته ليس له وجود وبالنظر الى الله تعالى
موجود فلا يحتاج الى صرفها عن ظاهرها قال الثالث في الجنة والنار قالت الثقات الجنة والنار اما
ان يكونا في هذا العالم فيكون اما في عالم الافلاك وهو باطل لامتناع الانخراق والالتئام على الافلاك واما في عالم
العناصر فيكون التناسخ او في عالم اخر وهو باطل لان هذا العالم كروي فلو فرض كرة اخرى حصل
بينهما خلاء وهو محال ولان العالم الثاني لو حصل فيه العناصر لكانت مماثلة لهذه العناصر قابلة لاحيازها

[illegible] المعاد البدني [illegible]
[illegible] الاجزاء [illegible]

مقتضى الحركة إليها أو كانت ساكنة في أحيازها لكان العالم طبعاً وقسراً أو إيجاباً وكلاهما محال لأن الحوادث لا يجوز أن يكون
في هذا العالم لكان فوق الجنة في السماء السابعة لقوله عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف
الجنة عرش الرحمن امتناع الخرق ممنوع والنار تحت الأرضين والفرق بين إعادة المعاد والتناسخ أن رد النفس إلى بدنها
المعاد المؤلف من أجزائها الأصلية والتناسخ رد النفس إلى ابتداء أو في عالم آخر ولا يلزم بساطة كل محيط و
استلزامها كروية الشكل وامتناع الخلاء إليها ممنوع ولئن سلم فلم لا يجوز أن يكون هذا العالم وذلك في مركز في محدب كرة أعظم
منها ووجوب تماثل عنصري العالمين مطلقاً ممنوع لإمكان الاختلاف في الصورة أو الهيولى وإن حصل الاشتراك
في الصفات واللوازم أقول المبحث الثالث في الجنة والنار قال نفاة الجنة والنار الجنة والنار إما أن يكونا في هذا العالم
أو في عالم آخر فإن كانتا في هذا العالم فإما أن يكونا في عالم الأفلاك أو في عالم العناصر والأول محال لأن الأفلاك
لا تخرق ولأن الخواص من الفاسدات وكونهما في الأفلاك يقتضي خرقها لأن الأنهار والأشجار والدركات التي
فيها النيران في الأفلاك يقتضي خرقها في الصانع الأجسام الفاسدة وهو باطل والثاني وهو أن يكون في عالم
العناصر يكون الحشر تناسخاً وإن كان في عالم آخر فهو باطل لأن هذا العالم كروي لأن الفلك بسيط كما سبق
شكل الكرة فلو فرض عالم آخر لكان كرياً فلو فرض كرة أخرى يحصل بينهما خلاء وهو محال ولأن العالم
الثاني لو حصل في الجنة والنار يحصل فيه العناصر ولو حصل فيه العناصر لكانت مماثلة لهذه العناصر فيلزم
أن أحيازها مقتضية الحركة إليها أو كانت ساكنة في أحيازها لكان العالم طبعاً فيلزم أن يكون الجسم الواحد طالباً بالطبع
وهو محال أو كانت ساكنة في أحيازها لكان العالم قسراً أو إيجاباً وهو محال أيضاً والجواب لم لا يجوز أن يكون الجنة في هذا العالم
ويكون في عالم الأفلاك كما قيل الجنة في السماء السابعة عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وسدرة المنتهى في السماء السابعة
ولقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والعرش هو الفلك التاسع عند المتقدمين قوله الأفلاك لا تخرق قلنا امتناع
الخرق على الأفلاك ممنوع ولم لا يجوز أن يكون النار في هذا العالم تحت الأرضين قوله لو كان كذلك لكان الحشر تناسخاً
قلنا لا نسلم والفرق بين الحشر والتناسخ أن الحشر في هذا العالم رد النفس إلى بدنها المعاد ولو كان البدن معاداً
بعينه أو إلى البدن المؤلف من أجزاء الأصلية إلا أن يكون البدن معاداً بعينه والتناسخ رد النفس إلى بدن مبتدأ
أو يكون الحشر في عالم آخر قوله لأن الفلك بسيط فشكله الكرة قلنا لا نسلم بساطة كل محيط ولئن سلم فلا نسلم استلزام البساطة
كروية الشكل ولئن سلم استلزام البساطة كروية الشكل حتى يحصل بينهما خلاء فلا نسلم امتناع الخلاء والظاهر أن
امتناع كون عالم آخر مبني على بساطة كل محيط واستلزام البساطة كروية الشكل وعلى امتناع الخلاء وكل هذه
المقدمات ممنوعة ولئن سلم جميع هذه المقدمات فلم لا يجوز أن يكون هذا العالم والعالم الذي فيه الجنة والنار
كرتين مركزهما في محدب كرة أعظم منهما فلا يحصل بينهما خلاء ولا نسلم أنه لو حصل في ذلك العالم عناصر

لكانت مماثلة

لكانت مماثلة لعناصر هذا العالم في تمام الحقيقة فإن وجوب تماثل عنصري العالمين مطلقاً أي في تمام
الماهية ممنوع لإمكان الاختلاف في الصورة أو الهيولى وإن حصل الاشتراك في الصفات واللوازم
بأن يكون نار ذلك العالم مثلاً حارة يابسة طالبة للمقعر لكن في ذلك العالم كنار عالمنا هذا وكذا القول
في سائر العناصر لجواز اشتراك المختلفات بالماهية في الصفات واللوازم قال فرع الجنة والنار مخلوقتان
خلافاً لأبي هاشم والقاضي عبد الجبار لنا قوله تعالى وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين
عرضها عرض السموات والأرض إذا وقعت في أحيازهما وذلك بعد فنائهما لاستحالة تداخل الأجسام
بعينها لأنا نقول المراد مثل عرضها لقوله تعالى كعرض السماء والأرض لأن عرضها لا يكون عين
عرضهما وقوله واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين وإسكان آدم عليه السلام
في الجنة وإخراجه عنها لو كانت الجنة مخلوقة لما كانت دائمة لقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه واللازم
باطل لقوله تعالى أكلها دائم أي مأكولها قلنا معناه كل ممكن ما سوى الذات فهو هالك معدوم في حد ذاته وبالنظر
من حيث هو إلا أن العدم يطرأ عليه وإن سلم فمخصوص جمعاً بين الأدلة وأيضاً قوله تعالى أكلها دائم
متروك الظاهر لأن المأكول لا يجامع يفنى بالأكل بل المعنى أنه كلما فني منها حدث عقيبه مثله
وذلك لا ينافي عدم الجنة طرفة عين أقول هذا فرع على جواز وجود الجنة والنار على تقدير وجود
الجنة والنار اختلفوا في أنهما مخلوقتان الآن فذهب الجمهور إلى أن الجنة والنار مخلوقتان
الآن خلافاً لأبي هاشم والقاضي عبد الجبار لنا قوله تعالى في وصف الجنة وجنة عرضها السموات
والأرض أعدت للمتقين أخبر الله تعالى عن إعداد الجنة بلفظ الماضي فدل على أنها مخلوقة
الآن وإلا يلزم الكذب في خبر الله تعالى وهو محال لا يقال لو كانت الجنة مخلوقة الآن لكان عرضها
عرض السموات والأرض واللازم باطل أما الملازمة فظاهرة وأما بطلان اللازم فلأنه لو كان
عرضها عرض السموات والأرض إذا وقعت في أحياز السموات والأرض ولو وقعت في غير
أحيازهما أو بعض أحيازهما لم يكن عرضها عرضهما ولو وقعت في جميع أحيازهما لم يكن إلا بعد
فناء السموات والأرض لاستحالة تداخل الأجسام وهو محال لأنا نقول المراد من قوله عرضها
السموات والأرض مثل عرض السموات والأرض لقوله تعالى كعرض السموات والأرض
ولأنه يمتنع أن يكون عرضها عين عرض الجنة ويجوز أن يكون فوق السماء السابعة فضاء يكون
عرضه مثل عرض السموات والأرض والجنة فيه وقوله تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس
والحجارة أعدت للكافرين فإنه أخبر بلفظ الماضي أن النار أعدت وخلقت فتكون مخلوقة
الآن

والا يلزم الكذب في خبره تعالى والحال ان الله تعالى ادم عليه من الجنة واخراجه
عنها بسبب اكل الشجرة مع تعد لنهيه تعالى عنها تدل صريحا على ان الجنة مخلوقة الان قال ابو هاشم
والقاضي عبد الجبار لو كانت الجنة مخلوقة الان لما كانت دائمة واللازم باطل اما الملازمة فلقوله
كل شيء هالك الا وجهه يدل على ان ما سوى الله تعالى ينعدم والجنة ما سوى الله تعالى فتنعدم
ينعدم فلا يكون دائمة واما بطلان اللازم فلقوله تعالى اكلها دائم اي ماكول الجنة دائم واذا
كان ماكول الجنة دائما يكون قصور الجنة دائما اذ دوام ماكول الجنة بدون دوام الجنة غير معقول واذا
ثبت ان الجنة غير مخلوقة الان يلزم ان لا تكون النار غير مخلوقة الان اجاب المصنف اولا بمنع الملازمة
وثانيا بمنع بطلان التالي اما منع الملازمة فلانه لا يلزم من كونها مخلوقة الان عدمها واما قوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه يدل على ان ما سوى الله تعالى ينعدم قلنا لا نسلم ان قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
يدل على ان ما سوى الله تعالى ينعدم فان معناه ان كل شيء مما سوى الله تعالى معدوم في حد ذاته
وبالنظر الى ذاته من حيث هو مع قطع النظر عن موجده لان كل ما سواه ممكن والممكن بالنظر الى
ذاته لا يستحق الوجود فلا يكون بالنظر الى ذاته موجودا وليس معناه ان ما سوى الله تعالى يطرا عليه
العدم فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة الان طريان العدم عليها وان سلم ان معناه ان كل شيء مما سوى الله
يطرا عليه العدم فهو مخصوص بقوله تعالى اكلها دائم فانه يدل على ان الجنة دائمة لما سبق ويكون معناه
ان كل شيء سوى الله غير الجنة يطرا عليه العدم وانما خصص جمعا بين الدليلين واذا كان مخصوصا
لا يلزم من كون الجنة مخلوقة الان طريان العدم عليها واما منع بطلان التالي فلانا لا نسلم ان قوله تعالى
اكلها دائم يدل على دوام الجنة وذلك لان قوله تعالى اكلها دائم مصروف عن الظاهر لان المراد بالاكل الماكول
وعين دوام الماكول لان الماكول لا محالة يفنى بالاكل فلا يمكن ان يكون دائما بل معناه ان كلما فني شيء
من الماكول حدث عقيبه مثله وذلك لا ينافي عدم الجنة طرفة عين قال الرابع في الثواب والعقاب
قالت البصرية الثواب على الطاعة حق على الله واجب عليه لانه لما شرع التكاليف الشاقة فغرضها
لا يستحيل العبث عليه يعود الفائدة اليه وذلك الغرض اما لحصول نفع او دفع ضرر والثاني باطل لانه
لو ابقانا على العدم لاستراحنا ولم نحتج الى تلك المشاق والاول اما ان يكون منفعة سابقة وهو
مستقيم عقلا والاحق وهو المطلوب بقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وامثاله يدل على ان
العمل يستدعي الثواب قلنا قد بينا انه لا غرض لفعله ولا علة لحكمه ومع ذلك فلم لا يكون سوابق
النعم الاستحقاق ممنوع كيف والمعتزلة اوجبوا الشكر والنظر في المعرفة عقلا لما سبق

قولهم

من نعمه

من نعمه والايات الدالة على الوجوب بلفظ الجزاء يكفي للاطلاق كونه العمل علامة ودليلا وقالت المعتزلة
والخوارج انه يجب عليه عقاب الكافر وصاحب الكبيرة لان العفو تشويه بين المطيع والعاصي ولان شرع
العقوبة مركبة فيه فلو لم يجب القطع بالعقاب لكان ذلك اغراء عليه ولانه تعالى اخبر بان الكافر و
الفاسق يدخلان النار في مواضع شتى والخلف في خبره محال والجواب عن الاول انه وان لم يعذب
العاصي لكنه لا يشتبه اثابة المطيع فلا تشويه وعن الثاني ان تغليب طرف العقاب بالتهديد والتوعيد كاف
وتوقع العفو قبل التوبة كتوقعه بالتوبة وعن الثالث انه لا يدل شيء منها على وجوب العقاب في نفسه ثم قالوا
وعيد صاحب الكبيرة لا ينقطع كوعيد الكافر لوجوه الاول الايات المشتملة على لفظ الخلود في وعيدهم
كقوله تعالى بلى من كسب سيئة ومن يعص الله ورسوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا الثاني قوله تعالى في صفتهم
وما هم عنها بغائبين الثالث ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه وذلك يسقط ما يستحقه من الثواب لما سيأتي من
التنافي والجواب عن الاول ان الخلود هو المكث الطويل واستعماله بهذا المعنى كثير وعن الثاني ان
المراد من الفجار الكاملون في الفجور وهم الكفار لقوله تعالى اولئك هم الكفرة الفجرة وتوقعا بينه
ومن الايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار كقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين
انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير قالوا بلى
قد جاءنا نذير فكذبنا لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه
والفاسق مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان اقتتلوا ولهذا قطع مقاتل بن سليمان والمرجئة بانه لا يضر مع الايمان فسق
وعن الثالث منع الاستحقاق فبين ومنافاتها وبان استحقاق العقاب يوجب احباط استحقاق الثواب فانا
انا نحبط مدنين على طريق الموازنة كما هو مذهب ابي هاشم او لا بحبطه كما هو مذهب ابيه وكلاهما باطلان
اما الاول فلان تاثير كل منهما في عدم الاخر اما ان يكون معا او على التعاقب والاول محال لاستلزامه
وجودهما حال عدمهما وكذا الثاني لان المغلوب المحيط لا يعود مغلوبا غالبا واما الثاني فلانه الظاهر
للطاعة وتضييع لها وهو باطل بقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره اقول المبحث الرابع في الثواب
والعقاب قالت معتزلة البصرة الثواب على الطاعة حق واجب عليه لوجهين الاول ان الله تعالى شرع
التكاليف الشاقة فلا يخلو اما ان يكون شرعها لا لغرض او لغرض والاول باطل لان شرعها لا لغرض عبث وهو
مستحيل والثاني لا يخلو اما ان يكون الغرض عائدا اليه او عائدا الينا والاول باطل لاستحالة عود الفوائد
اليه الثاني وهو ان يكون الغرض عائدا الينا لا يخلو اما ان يكون حصول نفع او دفع ضرر والثاني باطل لانه
لو كان الغرض دفع الضرر لكان ابقاؤنا على العدم اولى لانه لو ابقانا على العدم لاستراحنا ولم نحتج

الاعمال

من المؤمنين

على الوجه

ان تلك المشاق والاتعاب بحاله لم يقع على العدم ودل على ان الغرض ليس دفع الضرر ولا اولا هو
ان يكون الغرض حصول النفع لنا اما ان يكون منفعة سابقة على التكاليف فذلك الوجود والاعضاء الظاهرة
والباطنة والحيوة والصحة وما يتوقف عليه الصحة من الرزق وغيره من النعم وهو مستقبح عقلا لان الاليق
بالجود والكرم ان ينعم على احد ثم يكلفه المشاق من غير ان يحصل للمكلف نفع بعده واما ان يكون من التكاليف
منفعة لاحقة اي منفعة يحصل بعد التكليف وهو المطلوب بان الثواب هو النفع اللاحقة التي هي الغرض
من التكليف بيان ان الغرض من التكليف هو الثواب على الاثبات لما وجب على الله تعالى الثاني قوله
تعالى وجزيهم لما قال الله جزاء بما كانوا يعملون يدل على ان العمل سبب للثواب فلمعاني الجواب عن
الوجه الاول انا قد بينا في المسئلة الخامسة من الباب الثالث ان افعاله لا غرض لفعله ولا علة لحكمه مع
هذا انه لا يجوز ان يكون الغرض من التكاليف شكر النعم السابقة والاستقباح ممنوع سيما الجواد الذي
بالنسبة الى الله تعالى وكيف يكون كون الغرض من التكاليف حصول منفعة سابقة على التكاليف قبيحا مع
المعتزلة اوجبوا الشكر والطرق المعرفة لاجل ما سبق من النعمة ومن الجواب عن الوجه الثاني ان الا هو
قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون لا يدل على وجوب الثواب على الله تعالى بل يدل على وقوعه وقوله الجزاء
اشارة الى الجواب في خلاف تقرير الوجه ان الله تعالى جعل الثواب جزاء العمل وجزاء الشيء يجب ترتبه
عليه بل يكفي الاطلاق لفظ الجزاء على الثواب كون العمل علامة ودليلا قالت المعتزلة والخوارج يجب على
الله تعالى عقاب الكافر وصاحب الكبيرة لوجوه ثلثة الاول ان العفو عن الكافر وصاحب الكبيرة يقتضي التسوية
بين المطيع والعاصي لاستوائهما في عدم العذاب والتسوية بينهما ينافي العدل بالضرورة لكنه عدل بالاتفاق
الثاني ان سلوك الفسوق مركوز فينا فلو لم يكن يحكم قطع بالعقاب على الفسوق كان ذلك اغراء منه تم
على ارتكاب الفسوق لانا لو شككنا في العقاب على الفسوق وسلوك الفسوق داعية مخلوقة فينا لم نترك
الفسوق لاجل تحقق الوصول الى المشتهيات مع الشك في العقاب عليه الثالث بان الله تعالى اخبر
ان الكافر والفاسق يدخلان النار في مواضع شتى كقوله تعالى وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا وقوله تم
ونسوق المجرمين الى جهنم وردا والخلف في خبر الله تعالى محال فيجب دخول الكافر وصاحب الكبيرة
في النار والجواب عن الاول ان العفو عن العاصي لا يقتضي التسوية بينه وبين المطيع لانه تعالى وان لم يعذبه
لكنه لا يثيبه اثابة المطيع فلا يلزم التسوية على تقدير العفو عن العاصي وعن الثاني انه لا يلزم القطع بالعقاب
في الامتناع عن المعاصي فان تغليب ظن العقاب على العفو بالتهديد والوعيد كاف في الاحجام اي المنع
والقاء ولكان العفو قبل التوبة يقتضي الاغراء على الفسوق لكان العفو بعد التوبة يقتضي الاغراء
بعين ما ذكرتم

ما ذكرتم وانتم معترفون بالعفو عن صاحب الكبيرة بعد التوبة فالالزام مشترك فما يكون جوابكم عنه يكون جوابنا
عنه وعن الثالث انه لا يدل شيء من الايات على وجوب العقاب على الكبيرة من نفسه بل غايته في الباب
انها تدل على وقوع العقاب ولا تدل على ان الكبيرة موجبة للعقاب وهذا هو المتنازع فيه ثم المعتزلة بعد
ان اوجبوا عقاب صاحب الكبيرة قالوا وعيد صاحب الكبيرة لا ينقطع كما ان وعيد الكافر لا ينقطع
لوجوه الاول الايات المشتملة على لفظ الخلود في وعيد اصحاب الكبائر كقوله تعالى بلى من كسب سيئة
واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار
جهنم خالدا فيها وكقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها الا من الايات الثلث
العموم يتناول الكل من كسب وكل من يعص الله ورسوله وكل من يقتل وصاحب الكبيرة وان كان مؤمنا لكنه كسب
سيئة ويقتل مؤمنا متعمدا الثاني قوله في صفة اصحاب الكبائر ان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها
بغائبين يدل على ان الفجار الذين من جملتهم اصحاب الكبائر دائمون في النار ولو خرجوا عنها لكانوا
غائبين عنها والاية تدل على انهم غير غائبين عنها الثالث ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه لما سبق ان استحقاق
العقاب بفسقه يسقط ما استحقه الفاسق من الثواب قبل ارتكاب الفسق لما بين العقاب والثواب من التنافي
لان العقاب المضرة الدائمة المستحقة التي ليس الثواب المقرون بالاستحقاق والثواب هو المنفعة الدائمة المستحقة
المقارنة للتعظيم الخالية من الشوائب فيمتنع الجمع بين استحقاقهما والجواب عن الاول بان الخلود هو المكث
الطويل واستعمال الخلود بمعنى المكث الطويل كثير مستغن عن ذكره لشهرته وعن الثاني
بان المراد من الفجار الكاملون في الفجور وهم الكفار بدليل قوله تعالى اولئك هم الكفرة الفجرة وايضا
يحمل الفجار على الكفار توفيقا بين قوله تعالى وان الفجار لفي جحيم وبين الايات الدالة على اختصاص
العذاب بالكفار كقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فهذه الاية دالة على اختصاص الخزي
بالكافرين ان من دخل النار فقد حصل له الخزي لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فلما لم يحصل
الخزي الا للكفار لزم ان لا يدخل النار الا الكفار وكقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام انا قد اوحي الينا
ان العذاب على من كذب وتولى فان هذه الاية دالة على اختصاص العذاب بمن كذب وتولى فمن لم يكذب ولم يتول
لم يكن العذاب عليه وصاحب الكبيرة لم يكذب ولم يتول فلم يكن العذاب عليه وقوله تعالى كلما القي فيها فوج سألهم
خزنتها الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير فهذه
الاية دالة على انه كلما القي فوج في النار قالوا قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في
ضلال كبير فهذه صريح على ان الملقين في النار هم المكذبون المنكرون لتنزيل الله شيئا وهم الكفار وقوله تم

لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى وصاحب الكبيرة لم يكذب ولم يتول فلا يصلاها وقوله تعالى يوم
لا يخزي الله النبي والذين امنوا والفاسق مومن لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا
بينهما فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله سماهم مومنين حال كونهم
باغين والبغي هو الكبيرة واذا كان الفاسق مومنا فلا يخزى ويحمل الايات الدالة على اختصاص العذاب
بالكفار قطعا لمقاربة سلسلة المرجئة فان اصحاب الكبائر لا يعاقبون وعن الثالث منع الاحباط
فانا لا نسلم انه استحق الثواب بل انما يلزم ذلك لو كان الطاعة سببا لاستحقاق الثواب والمعصية سببا لاستحقاق العقاب
وهو ممنوع ولئن سلم انه استحق لكن لا نسلم منافاة الاستحقاقين وانما يلزم منافاة الاستحقاقين لو كان كل
من الثواب والعقاب مقيدا بالدوام وهو ممنوع فان الثواب هو المنفعة الاجلة والعقاب هو المضرة الاجلة
اعم من ان يكون دائما او لا وهو ان استحقاق العقاب لما احبط استحقاق الثواب فاما ان يحبط شيء من
استحقاق العقاب على طريق الموازنة كما هو مذهب ابي هاشم او لا يحبط شيء من استحقاق العقاب كما هو
مذهب ابيه ابي علي مثلا لو استحق عشرة اجزاء من الثواب ثم فعل ما يستحق عشرة اجزاء
من العقاب فاستحقاق العقاب الطاري اما ان يحبط استحقاق الثواب ويحبط على طريق الموازنة او
يحبط استحقاق الثواب ولا يحبط وكلاهما باطلان اما الاول فلان سبب زوال استحقاق الثواب
استحقاق العقاب وكذا سبب زوال استحقاق العقاب وجود استحقاق الثواب [illegible]
[illegible] عدم الاخر فيلزم كل من الاستحقاقين عدم الاخر اما ان يكون
معا او على التعاقب والاول محال لاستلزام كل منهما الى عدم الاخر معا وجودهما حال عدمهما
لان سبب عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما معا لوجدا معا ضرورة وجود السبب
حال وجود المسبب فيلزم وجودهما حال عدمهما وكذا الثاني وهو ان يكون تاثير كل منهما في عدم الاخر
على التعاقب ايضا محال لانه يلزم ان يعود المغلوب المحبط محبطا والغالب المحبط لا يعود محبطا غالبا
واما الثاني وهو استحقاق العقاب الطاري يحبط استحقاق الثواب السابق ولا يحبط استحقاق العقاب
فباطل لانه ابطال الطاعة وتضييع لها وهو باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ثالثها
واعلم انما قالوا الثواب فضل من الله والعقاب عدل منه والعباد عبيده وكل ميسر لما خلق له يخلد المؤمن
الموفق للطاعة في جنانه وفاء بوعده ويعذب الكافر المعاند في نيرانه تحقيق وعيده ويقطع
وعيد المؤمن العاصي لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا يرى الا بعد الخلاص من العذاب
وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا ولقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة ويرجى عفو الكافر

فانعدم

البالغ

البالغ في اجتهاد الطالب لهدايته من فضله ولطفه قال ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية
لانها منقسمة بانقسام محلها فنصفها مثلا اذا حرك جسما فاما ان يحرك حركات متناهية فيكون تحريك
الكل ضعف تحريك الجزء لان نسبة الاثر كنسبة المؤثرين وضعف المتناهي متناه او يحرك حركات
غير متناهية فكل القوى ان لم يزد عليها كان الشيء مع غيره كلا معه وان زادت وقعت الزيادة
على غير المتناهي من الجهة التي هي بها غير متناه وهو محال والحياة المؤلفة المولدة من العناصر و
الحرارة لا تزال تنقص الرطوبة حتى تزول بالكلية ويفضي الى انطفاء الحرارة وخراب البدن
فكيف يلزم الثواب والعقاب والبقاء ودوام الحيوة مع دوام الاحتراق غير معقول قلنا اما
الاول فمبني على نفي الجوهر الفرد وسريان القوة في محلها وان جزء القوة قوة والبرهان لم يتم
عليهما مع وكذا ما نقض بحركات الافلاك ويدفع ايضا ان القوى عندنا عرض لا تعلق لها تفنى
وتتجدد واما الثاني فممنوع لان القول بالمزاج وتركب المواليد من العناصر ليس بيقيني وتاثير
الحرارة في الرطوبة انما يفضي الى افنائها لو امتنع ورود الغذاء الى البدن بمقدار ما يتحلل منه وكذا اثا

لثـ

لا ان اعتدال المزاج ليس شرطا للحيوة وانه كان من الحيوانات ما يعيش في النار ويتلذذ بها فلا يبعد
ان يخلق الله تعالى بدن الكافر بحيث يتالم بالنار ولا يحترق ولا يموت بها الرابع واما ما اتفقوا
الثواب على الطاعة فضل من الله ثم العقاب على المعصية عدل منه وعمل الطاعة دليل على حصول الثواب
وعمل المعصية على العقاب فلا يكون الثواب على الطاعة واجبا على الله تعالى ولا العقاب على المعصية
لما علمت انه لا يجب على الله شيء وكل ميسر لما خلق له فالمطيع موفق ميسر لما خلق له وهو الطاعة والعاصي
ميسر لما خلق له وهو المعصية وليس للعبد الا [illegible] والله تعالى يخلد المؤمن الموفق للطاعات في
جنانه وفاء بوعده وقال عز من قائل ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين
فيها لا يبغون عنها حولا ويعذب الكافر المعاند المعرض عن الحق في نيرانه ابدا تحقيقا لوعيده لقوله تعالى ان
الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها ويقطع وعيد المؤمن العاصي لوجوه
الاول قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والمؤمن العاصي قد عمل مثقال ذرة خيرا وكيف
لا والايمان اعظم الخيرات فحينئذ لا يرى ثوابه فيقتضي الاول ولا يرى الا بعد الخلاص من العذاب اذ لا
ثواب قبل العقاب بالاتفاق ورؤية الثواب بعد الخلاص من العذاب يوجب انقطاعه وعيد الثاني قوله تعالى
قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا خص عنه
الشرك بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فبقي معمولا به فيما عدا الشرك

مجموع الاجزاء
مجموع

ولا يلزم من انقسام الجسم انقسام القوة الحالة فيه فانه يجوز ان تكون القوة حالة في المجموع من حيث هو مجموع
فلا تنقسم القوة عند انقسام المحل ومبني على سريان القوة في محلها الذي هو الجسم فانه لو تركب الجوهر الفرد
وان سلم انه منقسم والجسم متصل واحد لكن لا نسلم ان القوة منقسمة بانقسام محلها وانما يلزم من انقسام محل
القوة انقسام القوة لو كان القوة سارية في محلها لكن سريان القوة في محلها ممنوع ومبني على ان جزء
القوة قوة لكانه وهو ممنوع لجواز ان يكون تاثير القوة مشروطا بان تكون القوة على وجه خاص فاذا
انقسم القوة بانقسام محلها فالمقدار من القوة الذي هو في بعض الجسم لم يحصل فيه ما هو شرط التاثير فلم يكن لها
تاثير والخامس ان هذا الوجه مبني على المقدمات الثلاث من الجوهر الفرد وسريان القوة في محلها وان
جزء القوة قوة والمقدمات الثلاث ممنوعة والبرهان لم يتم على المقدمات وان سلم هذه المقدمات الثلاث
فهذا الوجه منقوض بحركات الافلاك اي النفوس المنطبعة فيها قوى جسمانية تقوى على تحريكات غير
متناهية عندهم ولو صح ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية فهو مدفوع بان القوى
عندنا عرض فلعل العرض الذي هو القوة يفنى ويحدث عرض اخر هو قوة اخرى مثل القوة
الاولى فيفعل فعلا اخر مثل الفعل الاول وح لا يلزم من دوام الثواب والعقاب ان تكون القوى
الجسمانية قوية على افعال غير متناهية بل يكون قوى متعاقبة على افعال غير متناهية تقوى على افعال
غير متناهية وهذا ليس بممتنع والدليل على امتناع هذا وهذا الوجه لم يدل الا على امتناع صدور الافعال
الغير المتناهية من قوة واحدة جسمانية واما الوجه الثاني فممنوع لان القول بان الابدان مؤلفة من العناصر
مبني على القول بالمزاج وتركب المواليد المعادن والنبات والحيوان من العناصر ليس بيقيني
وان سلم القول بالمزاج وتركب المواليد من العناصر فانا نمنع ان الحرارة في الرطوبة المتناهية انما يقتضي
الى افنائها لو امتنع ورود الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه واما مع ورود الغذاء على البدن
بمقدار ما يتحلل منه فممنوع فانه يجوز ان يرد الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه وح كلما فني شيء من
الرطوبة يرد الغذاء على البدن بمقداره فلا يلزم فناء الرطوبة بالكلية ولا خراب البدن وكذا
الوجه الثالث ممنوع فانا لا نسلم ان دوام الحيوة مع دوام الاحتراق غير معقول وانما يكون
غير معقول لو كان اعتدال المزاج شرطا للحيوة وهو ممنوع فان اعتدال المزاج ليس شرطا
لبقاء الحيوة بل الحيوة باقية ببقاء الفاعل المختار وان من الحيوانات ما يعيش في النار
ويتلذذ به كالحيوان المسمى بسمندر فلا يبعد ان يجعل الله بدن الكافر بحيث يتألم بالنار ولا يتغير
ولا يحترق ولا يموت بالنار قال الخامس في العفو والشفاعة لاصحاب الكبائر اما الاول فلقوله

من الذنوب وغفران الذنوب يستلزم انقطاع الوعيد الثالث قوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة
والمؤمن العاصي قال لا اله الا الله فيدخل الجنة فينقطع وعيده ويرجى عفو الله عن البالغ في اجتهاد المجتهد
المعذري او لم يعثر على المطلوب من فضله ولطفه قال الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم
في الدين من حرج والباقون منعوه وادعوا فيه الاجماع واعلم ان البالغ في الاجتهاد اما ان لا يصير
داخلا في الملة او يصير فان كان فلا كلام وان لم يصر فمحال ان يؤدي الاجتهاد الى الكفر فالكافر اما مقلد للكفر واما جاهل
جهلا مركبا وكلاهما مقصران في الاجتهاد ولذلك حكموا بانهم مخلدون في النار وقوله تعالى وما جعل عليكم
في الدين من حرج خطاب لاهل الدين لا للمتجاوزين من الدين او الذين لم يدخلوا في الدين قال وقيل
القول بدوام الثواب والعقاب غير معقول لثلاثة وجوه الاول القوى الجسمانية لا تقوى على افعال
غير متناهية لان القوى الجسمانية منقسمة بانقسام محلها فنصف الجسم نصف قوة الجسم فنصف القوة مثلا
اذا حرك جسما اعني نصف ذلك الجسم من مبدأ معين فاما ان يحرك حركات متناهية فيكون تحريك كل الجسم
ضعف تحريك جزئه اعني نصف ذلك الجسم من ذلك المبدأ لان نسبة الاثر بحسب المؤثر واما ان
قوة كل الجسم ضعف قوة نصف الجسم كان تحريك كل الجسم ضعف تحريك نصف الجسم وتحريك نصف الجسم متناه
فيكون تحريك كل الجسم ايضا متناهيا لان ضعف المتناهي متناه واما ان يحرك نصف الجسم حركات غير
متناهية وكل القوة لا تزيد على قوة نصف الجسم كان الشيء مع غيره اي نصف القوة مع النصف الاخر
كالشيء لا مع غيره اي كنصف القوة بدون النصف الاخر فيكون الكل مساويا للجزء وهو محال
وان زادت كل القوة على قوة نصف الجسم تكون حركات كل القوة زائدة على حركات نصف القوة
لان نسبة الاثر بحسب المؤثر فاثر القوة الزائدة على اثر القوة الناقصة والغرض ان الحركتين من مبدأ
واحد فوقعت الزيادة على غير المتناهي من الجهة التي هو بها غير متناه فلا بد ان يكون ما فرضناه غير متناه
متناهيا وهو محال فثبت ان الجسم لا يقوى على تحريكات غير متناهية فلا يكون البدن يقوى على دوام
فلا يكون الثواب والعقاب دائمين الثاني ان البدن مؤلف من العناصر الاربعة الارض والماء والهواء
والنار والحرارة لا تزال تنقص الرطوبة المتناهية التي هي في البدن حتى تزول الرطوبة بالكلية فيفضي الى انطفاء
الحرارة لان الرطوبة مركب الحرارة فاذا زالت الرطوبة بالكلية انطفت الحرارة فافضى الى خراب البدن
فلا يمكن الثواب والعقاب دائمين الثالث لو كان العقاب في النار دائما لكان الحيوة باقية دائما
لان تعذيب غير الحي غير ممكن فيلزم دوام الحيوة مع دوام الاحتراق ودوام الحيوة مع دوام
الاحتراق غير معقول والجواب اما الاول فمبني على نفي الجوهر الفرد ولو كان موجودا يكون الجسم مؤلفا من

ممنوع م

فان الجوهر الفرد م

الجواهر الفردة

تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير والاجماع
على انه عفو والعفو انما يتحقق بترك العقاب المستحق والمعتزلة منعوا العذاب على الصغائر قبل التوبة
والكبائر بعدها فان العفو هو الكبائر قبلها وقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء المراد قبل التوبة والا لم يوجد الفرق ولا التعليق بالمشية على رايهم وقوله تعالى وان ربك لذو
مغفرة للناس على ظلمهم واما الثاني فذلك كثيرة واما الثاني فلانه تعالى امر النبي عليه السلام بالاستغفار لذنوب
المؤمنين وقال واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وصاحب الكبيرة مؤمن لما مر فيستغفر له صيانة
لعصمته ويقبل منه تحصيلا لمرضاته لقوله ولسوف يعطيك ربك فترضى وقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر
من امتي احتجوا بقوله واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله وما للظالمين من حميم ولا شفيع
يطاع وقوله من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وما للظالمين من انصار واجيب بانها
غير عامة في الاعيان ولا في الازمان وان ثبت عمومها فمخصوصة بما ذكر اقول المبحث الخامس في
العفو عن اصحاب الكبائر والشفاعة لهم اما الاول وهو العفو اي اسقاط العذاب المستحق فلوجوه
منه الاول قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله تعالى او يوبقهن
بما كسبوا ويعف عن كثير والاجماع على ان الله تعالى عفو والعفو انما يتحقق بترك العقاب المستحق
والمعتزلة منعوا العذاب على الصغائر قبل التوبة وعلى الكبائر بعد التوبة فان ترك العقاب على الصغيرة
قبل التوبة وعلى الكبيرة بعدها واجب عند المعتزلة فالعفو هو الكبائر قبل التوبة فانه لا يتحقق العفو وكذا
بمعنى الاسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة الثاني قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ان ما دون الشرك يتناول الكبائر والصغائر والمراد قبل التوبة لوجهين احدهما انه لو لم يكن
المراد قبل التوبة لم يوجد الفرق بين الشرك وما دونه واللازم باطل ضرورة ثبوت الفرق بيان الملازمة
انه لا فرق [illegible] بين الشرك وما دونه في غفرانهما الثاني انه لو لم يكن المراد قبل التوبة لم يوجد التعليق
بالمشية على راي المعتزلة واللازم باطل لانه تعالى علق الغفران بالمشية بيان الملازمة انه لو لم يكن المراد
قبل التوبة بل بعدها لم يوجد التعليق بالمشية لان الغفران بعد التوبة وجب عندهم والواجب لا يجوز تعليقه
بالمشية لان الواجب يجب فعله شاء او لم يشاء الثالث قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم
وكلمة على للحال تقول رايت الامير على عدل او ظلم اذا كان متلبسا فالاية تقتضي حصول المغفرة
حال اشتغال العبد بالظلم فهو يدل على حصول المغفرة قبل التوبة واما ذلك قوله تعالى يا عبادي
الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله وقوله تعالى فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا

واما الثاني

واما الثاني اعني شفاعة نبينا عليه السلام لاهل الكبائر فلانه تعالى امر النبي عليه السلام بالاستغفار
لذنوب المؤمنين وقال تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وصاحب الكبيرة مؤمن لما بين
فيستغفر له امتثالا لامره وصيانة لعصمته اي عصمة النبي عليه السلام عن مخالفة امره واذا استغفر النبي
عليه السلام لصاحب الكبيرة قبل توبته يقبل الله شفاعته عليه السلام تحصيلا لمرضاته عليه السلام لقوله تعالى
ولسوف يعطيك ربك فترضى ثبت ان شفاعة نبينا عليه السلام مقبولة في حق صاحب الكبيرة قبل التوبة
لقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فانه تدل على ان شفاعة النبي حاصلة لاهل الكبائر
سواء كان قبل التوبة او بعدها والمعتزلة احتجوا على ان شفاعة النبي عليه السلام لا اثر لها في اسقاط العذاب
بايات منها قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا دلت الاية على انه لا تجزي نفس على سبيل
العموم فان النكرة في سياق النفي يفيد العموم فلا تأثير لشفاعة النبي عليه السلام في اسقاط العذاب
فان [illegible] الاية فلا تأثير ومنها قوله وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله سبحانه
وتعالى الشفيع للظالمين على سبيل العموم والعصاة ظالمون فلا يكون لهم شفيع اصلا فلا يثبت
شفاعة النبي عليه السلام في حق العصاة ومنها قوله تعالى من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة
دلت الاية على سبيل الظهور على نفي الشفاعة على الاطلاق فلا يثبت شفاعة النبي عليه السلام في حق العصاة
ومنها قوله تعالى وما للظالمين من انصار والشفيع من الانصار فلا يكون للظالمين شفيع والعصاة ظالمون
فلا يكون لهم شفيع واجيب عن هذه الايات بانها غير عامة في الاعيان ولا في الازمان فلا يتناول
محل النزاع ولئن سلم انها عامة في الاعيان والازمان حتى يكون متناولة لمحل النزاع فمخصوصة بما ذكرنا
من الايات الدالة على ثبوت شفاعة النبي عليه السلام في حق العصاة جمعا بين الايات بتخصيصها بالكفار جمعا
بين الادلة قال السادس في اثبات عذاب القبر يدل عليه قوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وفي قوم نوح اغرقوا
فادخلوا نارا والفاء للتعقيب وقوله تعالى حكاية عن الكفار ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين
وذلك دليل على اثبات القبر وهو اصح المؤلف وقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة
الاولى وقوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور واجيب عن الاول بان معناه ان نعيم الجنة لا ينقطع
بالموت كما انقطع نعيم الدنيا به او وضع الموت فان الله تعالى احيى كثيرا من الناس في زمن موسى
وعيسى عليهما السلام ثم اماتهم ثانيا وعن الثاني ان عدم اسماع لا يستلزم عدم ادراك الموتى
اقول المبحث السادس في اثبات عذاب القبر والمراد بعذاب القبر عذاب بعد الموت وقبل البعث

اثنتين

فلا عليه قوله تعالى النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون
اشد العذاب فهو ظاهر في التعذيب بعد الموت وقبل البعث لان الادخال في النار بعد البعث
لا يكون عقيب الاغراق وقوله تعالى حكاية عن الكفار الذين هم اهل النار قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا
اثنتين دل على ان في القبر حيوة اخرى وموتا اخرى اي بعد الموت وقبل البعث حيوة اخرى
وموتا اخرى فيكون الاحيا مرتين والاماتة مرتين احتج المخالف المنكر لعذاب القبر بقوله تعالى
في صفة اهل الجنة لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى فانه يدل على ان اهل الجنة لا يذوقون الا الموتة الاولى
فلو كان في القبر حيوة اخرى وموتا اخرى لذاقوا موتتين فيكون منافيا لظاهر الاية وبقوله
وقوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور دل على انه لا يمكن اسماع من في القبور فلو كان الميت في
القبر حيا لامكن اسماعه فيكون منافيا للاية واجيب عن الاول بان معناه ان نعيم الجنة لا ينقطع
بالموت كما انقطع نعيم الدنيا لا وصحح الموت فان الله تعالى احيى كثيرا من الناس في زمن موسى
وعيسى عليهما السلام واماتهم ثانيا وعن الثاني ان عدم اسماعه من القبور لا يستلزم عدم ادراك الاموات

قال السابع في سائر السمعيات من الصراط والميزان وتطاير الكتب واحوال الجنة والنار والاهل
فيها انها امور ممكنة اخبر الصادق عن وقوعها فيكون حقا اقول المبحث السابع في سائر السمعيات من
الصراط والميزان وتطاير الكتب وانطاق الجوارح واحوال الجنة والنار والاعمال اثباتها انها امور
ممكنة في انفسها والله تعالى عالم بالكل قادر عليه واخبر الصادق عن وقوعها فيكون حقا معتدا
للعلم بوجودها قال الثامن في الاسماء الشرعية الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع
عبارة عن تصديق الرسول بكل ما علم مجيئه عليه السلام وعن كلمتي الشهادة عند الكرامية وعن امتثال
الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة وعن المجموع عند اكثر السلف والذي يدل على خروج
العمل عن مفهوم الايمان عطف عليه في قوله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات وقوله والذين امنوا و
لم يلبسوا ايمانهم بظلم واما قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم يعني صلوتكم الى بيت المقدس
فحمله على الصلوة وحملها يكون بطريق المجاز وقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها
قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق فمعناه شعب الايمان لان اماطة الاذى غير داخل
فيه وفاقا اقول المبحث الثامن في الاسماء الشرعية لا خلاف في ان الايمان في اللغة التصديق وفي
الشرع اختلفوا فيه فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري والقاضي ابو بكر والاستاذ ابو اسحاق واكثر
الائمة من اهل السنة الى ان الايمان عبارة عن التصديق القلبي للرسول عليه السلام بكل ما علم مجيئه بالضرورة

والايمان

وعن التلفظ بكلمتي الشهادة ع

والايمان في الشرع عبارة عند الكرامية عن كلمتي الشهادة وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات
عند المعتزلة وهو قريب مما قال المعتزلة جعلوا الايمان اسما للتصديق بالله ورسوله عليه السلام
وبالكف عن المعاصي ~~كلمتي~~ والايمان في الشرع عبارة عن مجموع ذلك اي عن تصديق الرسول
عليه السلام بكل ما علم مجيئه بالضرورة كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكوة وحرمة الخمر والربا وعن
كلمتي الشهادة وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند اكثر السلف فانهم قالوا الايمان
عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان قال المصنف والذي يدل على خروج
العمل عن مفهوم الايمان في الشرع عطف العمل على الايمان كما في قوله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات
فان العطف يدل على مغايرة المعطوف للمعطوف عليه فان قيل العمل جزء لمفهوم الايمان والجزء
مغاير للكل فلا يلزم من عطف العمل على الايمان خروج العمل عن مفهوم الايمان اجيب بانه لو لم يكن
العمل خارجا عن الايمان يلزم تكرار بلا فائدة وايضا قوله تعالى والذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم
يدل على خروج العمل عن مفهوم الايمان من وجهين احدهما عطف قوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم
على قوله الذين امنوا فان العمل لو كان داخلا في الايمان لزم التكرار بلا فائدة لانه لو كان العمل داخلا في
الايمان لكان الظلم منتفيا عن الايمان فيكون ذكر قوله تعالى ولم يلبسوا ايمانهم بظلم ضايعا لانه
يكون تكرارا بلا فائدة وثانيهما انه لو كان العمل جزءا من مفهوم الايمان لكان الايمان منافيا
للظلم ضرورة تحقق المنافاة بين الكل ونقيض الجزء واذا كان الظلم منافيا للايمان يمتنع لبس الايمان
بالظلم ضرورة امتناع الجمع بين المتنافيين واذا كان لبس الايمان بالظلم ممتنعا لا يصح اسناد
نفي اللبس اليهم لان الممتنع بنفسه لذاته فلا يصح اسناده الى الغير ولا يصلح للانسان عن اللبس احتجاجا
ويمدح مدحهم الله تعالى بقوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم قوله واما قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم الى
اخر المبحث اشارة الى جواب الدليلين للقائلين بان الايمان في الشرع ليس عبارة عن التصديق
المخصوص تقرير الدليل الاول انه لو لم يكن العمل من مفهوم الايمان لما صح اطلاق الايمان على العمل واللازم
باطل فالملزوم مثله لانه لو لم يكن العمل من مفهوم الايمان لم يكن العمل نفس مدلول الايمان ولا جزء مدلوله ولا لازم
مدلوله فلم يصح اطلاق الايمان عليه ضرورة عدم اطلاق اللفظ على ما ليس مدلوله المطابقي والتضمني
والالتزامي واما بطلان اللازم فلانه لو لم يصح اطلاق الايمان على العمل لما اطلق الله تعالى عليه واللازم
باطل لقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس بالنقل عن المفسرين
فانه اطلق الايمان على الصلوة وهي العمل تقرير الجواب انا لا نسلم انه اطلق الايمان على الصلوة

بل معناه وما كان الله ليضيع إيمانكم بالصلاة إلى بيت المقدس فلم يطلق الإيمان على العمل وأيضا
هذا الدليل مقلوب بأن يقال لو كان العمل جزء مفهوم الإيمان لم يصح إطلاق الإيمان عليه إلا أخره
لأن الإيمان اسم لو كان العمل جزء مفهوم الإيمان لم يصح إطلاقه عليه فإنه يصح إطلاق اسم الكل على الجزء
بطريق المجاز لأنا لا نسلم أنه لا يجوز حمل الإيمان على الصلاة وحملها بطريق المجاز الأصل عدمه تقرير الدليل الثاني
أنه ليس الإيمان في الشرع عبارة عن التصديق المخصوص فقط لأنه لو كان الإيمان في الشرع عبارة
عن التصديق المخصوص فقط لم يكن بضعا وسبعين شعبة أفضلها لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى
عن الطريق لأنا نعلم بالضرورة أن التصديق المخصوص فقط لم يكن كذلك واللازم باطل لقوله عليه السلام
الإيمان بضع وسبعون شعبة أفضلها لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق تقرير الجواب أن معنى
الحديث شعب الإيمان بضع وسبعون شعبة لا أن الإيمان نفسه بضع وسبعون شعبة لأنه لو كان
الإيمان نفسه بضعا وسبعين شعبة لكان إماطة الأذى عن الطريق داخلة فيه وليس كذلك فإن إماطة
الأذى عن الطريق غير داخلة في الإيمان بالاتفاق قال الباب الثالث في الإمامة وفيه مباحث
الأول في وجوب نصب الإمام أوجب الإمامية والإسماعيلية على الله تعالى والمعتزلة والزيدية
علينا عقلا وأصحابنا سمعا ولم يوجب الخوارج مطلقا لنا مقامان فإن وجوبه علينا سمعا
وعدم وجوبه على الله تعالى أما الأول فلأن نصب الإمام يدفع ضررا لا يندفع إلا به لأن البلاد إذا
شغرت عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات وينهى عن المعاصي ويذب الظالم عن المستضعفين
استحوذ عليها الشيطان وفشا فيه الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج ودفع الضرر
عن النفس بقدر الإمكان واجب بإجماع الأنبياء عليهم السلام واتفاق العقلاء فإن قيل يحتمل
مفاسد أيضا إذ ربما استنكف عن طاعته فيزداد الفساد أو يستولي فيظلمهم أو يحتاج لدفع المعارض
وتقوية الرياسة إلى مزيد مال فيغضب منهم قلنا احتمالات مرجوحة مكثورة وترك الخير الكثير
لأجل الشر القليل شر كثير وأما الثاني فلما بينا أنه لا يجب عليه شيء بل هو موجب لكل شيء أقول
لما فرغ من الباب الثاني شرع في الباب الثالث في الإمامة وذكر فيه خمسة مباحث الأول
في وجوب نصب الإمام الثاني في صفات الأئمة الثالث فيما تحصل به الإمامة الرابع في إقامة الدليل
على أن الإمام الحق بعد الرسول عليه السلام أبو بكر رضي الله عنه الخامس في تفضيل الصحابة المبحث الأول
في وجوب نصب الإمام الإمامة عبارة عن خلافة شخص من الأشخاص للرسول عليه السلام في إقامة
قوانين الشرع وحفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الأمة وقد اختلفت الأمة في وجوب
نصب الإمام

نصب الإمام أوجب الإمامية والإسماعيلية نصب الإمام على الله تعالى وأوجب المعتزلة والزيدية نصب الإمام علينا
عقلا وأوجب أصحابنا سمعا ولم يوجب الخوارج مطلقا لا على الله ولا علينا لا سمعا ولا عقلا لنا مقامان
بيان وجوب نصب الإمام علينا سمعا وبيان عدم وجوبه على الله تعالى أما الأول أي بيان
وجوبه علينا سمعا فلأن نصب الإمام يدفع ضررا لا يندفع إلا بنصب الإمام وكل ما يدفع ضررا لا يندفع
إلا به فهو واجب فنصب الإمام واجب أما الصغرى فلأنا نعلم بالضرورة أن الناس إذا كان لهم
رئيس قاهر يخافون عقابه ويرجون ثوابه كان حالهم في التحرز عن الضرر والمفاسد أتم مما إذا لم يكن
هذا الرئيس وأن البلاد إذا شغرت عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات وينهى عن السيئات ويذب الظلمة
عن المستضعفين استحوذ عليهم الشيطان وظهر وفشا فيه الفسق والعصيان وشاع الهرج والمرج
فثبت أن نصب الإمام يدفع ضررا لا يندفع إلا به وأما الكبرى فلأن دفع الضرر عن النفس بقدر الإمكان
واجب بإجماع الأنبياء عليهم السلام واتفاق العقلاء وما يدفع ضررا لا يندفع إلا به فهو واجب
لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فثبت صغرى هذا الدليل عقلية من باب الحسن والقبح وكبراه أوضح
عقلية من الصغرى والأولى أن يستدل على قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم
فإن قيل يحتمل نصب الإمام مفاسد أيضا إذ ربما استنكف الناس عن طاعته فيزداد الفساد أو ربما
يستولي على الناس فيظلمهم أو ربما يحتاج لدفع المعارض وتقوية رياسته إلى مزيد مال فيغضب من الناس
مالهم قلنا هذه الاحتمالات التي ذكرتم وإن كانت جائزة لكنها احتمالات مرجوحة مكثورة فإن منفعة
الأمن الحاصل من نصب الإمام أكثر وأقوى من المفاسد المرتبة عليه فالمفاسد الحاصلة من عدم
نصب الإمام تكون مرجوحة قليلة وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير وأما الثاني أي
فإن عدم وجوبه على الله تعالى فلما بينا أنه لا يجب على الله شيء بل هو الموجب لكل شيء وإذا تبين المقامان
ثبت المطلوب وهو أن نصب الإمام واجب علينا سمعا لا على الله تعالى قال احتجت الإمامية بأنه لطف
لأنه إذا كان إماما كان حال المكلفين إلى فعل الطاعات والاحتراز عن المعاصي أقرب وإلا لم يوجد
واللطف على الله تعالى واجب قياسا على التمكين والجواب بعد تسليم المقدمات الباطلة أن اللطف
الذي ذكرتم إنما يحصل بوجود إمام ظاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه وأنتم لا توجبونه فكيف لم يمكن
من عهد النبوة إلى الآن فما إمام على ما وصفتم أقول احتجت الإمامية على أن نصب الإمام واجب
على الله تعالى بأن نصب الإمام لطف وكل ما هو لطف واجب على الله تعالى أما الأول فلأنه إذا كان للناس إمام كان
حال المكلف إلى فعل الطاعات والاحتراز عن المعاصي أقرب وإلا لم يوجد إمام فإن العقلاء يعلمون

بالضرورة اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهارش ويزجرهم عن المعاصي ويحثهم على
الطاعات كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد وانه لطف واجب لان اللطف هو الذي
التمكين ويزيل المفسدة فيكون واجبا قياسا على التمكين والجامع كون كل من التمكين واللطف ازالة
لعذر المكلف فان الله تعالى كلف العبد بالطاعات والاجتناب عن المعاصي وعلم انه لا يقدم على ذلك الا
اذا نصب له اماما فان لم ينصب اماما كان للمكلف ان يقول اني كنت عالما بعدم حصول الطاعات مني الا اذا
نصبت اماما فلما لم تنصب اماما علمت انك ما اردت مني فعل الخير فكما ان التمكين يجب لازالة
هذا العذر يجب اللطف ايضا والجواب لا نسلم ان الامامة لطف فانه انما يكون لطفا اذا كان نصب الامام
خاليا عن سائر المفاسد وهو ممنوع لاحتمال ان يكون في نصب الامام مفسدة خفية لا نعلمها
وان سلم ان نصب الامام لطف لكن لا نسلم ان اللطف واجب على الله تعالى ولا نسلم ان التمكين واجب
على الله تعالى فانا قد بينا انه لا يجب على الله تعالى شيء وبعد تسليم هذه المقدمات الباطلة
فان اللطف الذي ذكرتم انما يحصل بوجود امام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه وانتم لا توجبون
وجود امام بهذه الصفة فلم يكن نصب الامام لطفا ولم يتمكن من عهد النبي الى ايامنا امام على
ما وصفتم فيكون الله تعالى تاركا للواجب عليه فيكون قد صدر من الله تعالى القبح وانتم لا تجوزون
صدور القبح من الله تعالى قال الثاني في صفات الائمة وهي تسع الاول ان يكون مجتهدا في اصول
الدين وفروعه ليتمكن من ايراد الدلائل وحل الشكوك والفتوى في الوقائع الثاني ان يكون ذا رأي
وتدبير يدبر الحرب والسلم وسائر الامور السياسية الثالث ان يكون شجاعا لا يجبن عن القيام بالحرب
ولا يضعف قلبه عن اقامة الحدود وجمع نفوا هذه الصفات الثلاث وقالوا ينتخب من كان موصوفا
بها الرابع ان يكون عدلا لانه متصرف في رقاب الناس واموالهم وابضاعهم الخامس العقل السادس
البلوغ السابع الذكورة فانهن ناقصات عقل ودين الثامن الحرية لان العبد مستحقر بين الناس
مشغول بخدمة السيد التاسع كونه قرشيا خلافا للخوارج وجمع من المعتزلة لقوله عليه السلام الائمة من
قريش واللام في الجمع حيث لا عهد للعموم وقوله عليه السلام الولاة من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا
لامره اقول المبحث الثاني في صفات الائمة وهي تسع الاول ان يكون الامام مجتهدا في اصول الدين
وفروعه ليتمكن من ايراد الدلائل على المطالب الاصولية وحل الشكوك في السنة وليتمكن من الفتوى على الوقائع
واستنباط الاحكام في الفروع الثاني ان يكون الامام ذا رأي وتدبير يدبر امر الحرب والسلم الا العلم
وسائر الامور السياسية فان يشتد في محل يقتضي الشرع ويرحم في موضع يستدعي الرحمة واللين

الثالث ان

على الخوارج

الرابع

انه تعالى من الصحابة والذين امنوا معه اشداء رحماء بينهم الثالث ان يكون شجاعا قوي القلب لا يجبن عن القيام
بالحرب ولا يضعف قلبه عن اقامة الحدود ولا يجوز ان يكون الامام فاسقا لانه متصرف في رقاب الناس واموالهم
وابضاعهم فلو لم يكن عادلا لا يؤمن تعديه وصرف اموال الناس في شهواته وتضييع حقوق المسلمين وبعض
هذه الصفة ان يكون مسلما الخامس العقل والسادس البلوغ لان الصبي والمجنون ليس لهما الولاية على انفسهما
فكيف يتصور ولايتهما على كافة الناس ولان المجنون والصبي غير متصفين بالصفات المعتبرة في الامامة
لان المجنون والصبي ليسا عدلين والامام يجب ان يكون عادلا السابع الذكورة لان النساء ناقصات عقل
ودين والامام يجب ان يكون كامل العقل والدين الثامن الحرية لان العبد مستحقر بين الناس مشتغل بخدمة
السيد والامام يجب ان يكون مكرما بين الناس ليكون مطاعا ويجب ان لا يكون مشتغلا بخدمة احد على سبيل
الوجوب ليتفرغ لمصالح الناس التاسع ان يكون قرشيا خلافا للخوارج وجمع من المعتزلة لنا قوله
عليه السلام الائمة من قريش والائمة جمع معرف باللام فيفيد العموم فان اللام في الجمع حيث لا عهد للعموم
وهيهنا لا عهد فيفيد العموم وقوله عليه السلام الولاة والمعتبر كما في الحديث الاول قال والاشتراط
فيهم العصمة خلافا للاسماعيلية والاثنا عشرية لنا انا سنبين ان الامام بعد النبي امامة ابي بكر رضي الله عنه
والامة اجمعت على كونه غير واجب العصمة لا اقول انه غير معصوم وانه لم يكن واجب العصمة فلا يكون
العصمة شرطا للامامة احتجوا بان وجه الحاجة اليه اما لمعارف الالهية لا يعلم الا منه كما هو مذهب اصحاب التعليم
وتعليم الواجبات العقلية وتقريب الخلق الى الطاعات كما هو مذهب الاثنا عشرية وذلك لا يحصل الا اذا
كان الامام معصوما فان احتياج الناس الى الامام لجواز الخطاء عليهم فلو لم يكن الامام واجب العصمة
لجاز الخطاء عليه ايضا فاحتاج الى امام اخر ويتسلسل ولانه حافظ للشرع فلا بد من عصمته ولقوله تعالى
لا ينال عهدي الظالمين واجيب عن الاول بمنع المقدمات وعن الثاني بان الاية تدل على
ان شرط الامام ان لا يكون مشغولا بالذنوب التي يظلم بها العباد لا ان يكون معصوما اقول
ولا يشترط في الائمة العصمة خلافا للاسماعيلية والاثنا عشرية فان الامامية اشترطوا العصمة في الائمة
لنا انا سنبين ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضي الله عنه والامة اجتمعت على كون ابي بكر
غير واجب العصمة لا اقول انه غير معصوم فلا يكون العصمة شرطا في الامام لانه لو كان شرطا لوجب
عصمة الامام واللازم باطل لان العصمة غير واجبة للمشترطين للعصمة احتجوا على اشتراط
العصمة في الامام بوجوه ثلاثة الاول ان وجه الحاجة الى الامام اما لمعارف الالهية لا تعلم الا منه
كما هو مذهب اصحاب التعليم او تعليم الواجبات العقلية وتقريب الخلق الى الطاعات كما هو مذهب الاثنا عشرية

وذلك لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما لحصول الوثوق بقوله وفعله الثاني انه لو احتاج الناس الى الامام
لجواز الخطأ عليهم فلو لم يكن الامام واجب العصمة لجاز الخطأ عليه فيحتاج الامام الى امام آخر ويتسلسل
الثالث قوله تعالى حكاية لابراهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي
الظالمين فان الآية دلت على ان عهد الامامة لا ينال الظالمين لان الاية نفت الامامة عنهم وغير المعصوم لابد وان يكون
ظالما فلا يكون اماما واجيب عن الاول بمنع المقدمات اما الاولى فبان يقال لا نسلم انحصار وجه الحاجة
الى الامام فيما ذكرتم بل الامر الذي ذكرتموها ولئن سلم فلا نسلم انه يلزم من ذلك وجوب عصمة الامام بل يلزم من ذلك
ان يكون عدلا واما الثانية فبان يقال لا نسلم انه لو جاز الخطأ على الامام احتاج الى امام آخر فانه يشهد
ان شاء الله تعالى ان امامة ابي بكر رضي الله عنه صحيحة وجاز الخطأ عليه ولم يحتج الى امام آخر والا لكان
امامته واجيب عن الثالث بان الآية تدل على ان شرط الامام ان لا يكون متصلا بالمعاصي التي تسلب
العدالة بها لا على ان شرط الامام ان يكون معصوما فان الظالم يقابله العدالة ولا يلزم من كونه غير ظالم
ان يكون معصوما بل يلزم ان يكون عدلا قال الثالث فيما تحصل به الامامة الاجماع على ان تنصيص
الله تعالى ورسوله عليه السلام والامام السابق سبب مستقل في ذلك انما الخلاف في انه اذا بايعت الامة
مستعدا لها او استولى بشوكة على خطط الاسلام فقال به اصحابنا والمعتزلة لحصول المقصود بها
وخالف الزيدية كل فاطمي عالم خرج بالسيف وادعى الامامة صار اماما واكثر الامامية (الاثنا عشرية)
ذلك مطلقا واحتجوا بوجوه الاول ان اهل البيعة لا تصرف لهم في امر غيرهم فكيف يولون عليهم
الثاني ان اثبات الامامة بالبيعة تفضي الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا ويقع سهم
التجارب الثالث ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فكذا الامامة الرابع الامام نائب الله ورسوله
فلا يثبت خلافة الا بقول الله وقول رسوله عليه السلام واجيب عن الاول بانه معارض بالشاهد
والحاكم وعن الثاني بان الفتنة تندفع بترجيح الاعلم الاورع الاسن الاقرب الى رسول الله عليه
وعن الثالث بمنع الاصل سيما اذا شغرت البلاد عن الامام وعن الرابع لم لا يجوز ان يكون اختيار الامة
او ظهور الشوكة كاشفا عن كونه اماما نائبا لله تعالى ورسوله عليه السلام اقول المبحث الثالث
فيما تحصل به الامامة اجمع الامة على ان التنصيص من الله ورسوله عليه وتنصيص الامام
السابق على امامة شخص اسباب مستقلة في ذلك انما الخلاف في انه اذا بايعت الامة
شخصا مستعدا للامامة ومما اذا استولى شخص مستعد للامامة بشوكته على خطط الاسلام
فقال بانه امام اصحابنا اهل السنة والجماعة والمعتزلة لحصول المقصود من الامامة

بهذين المحصين

بهذين المحصين لان المقصود من نصب الامام دفع الضرر الذي لا يندفع الا بنصب الامام وهذا حاصل
بما ثبت امامته وقال الزيدية كل فاطمي عالم خرج بالسيف وادعى الامامة صار اماما وانكر الامامية
ذلك مطلقا اي انكروا ثبوت الامامة ببيعة الامة او بالاستيلاء بالشوكة او بادعاء
الشخص الموصوف بما ذكر كان ذلك الشخص مستعدا لها اولا وقالوا لا يثبت الامامة الا بالنص
من الله ثم او من الامام السابق واحتجوا على ذلك بوجوه وذكر المصنف منها اربعة الاول ان اهل البيعة
لا تصرف لهم في امر غيرهم من آحاد الناس بل اقل منهم فكيف يولون الغير على كل الامة
ومن لا يملك التصرف في الامر لا يملك [illegible] فكيف يمكن له ان يولي الغير على التصرف في كل الامة
الثاني ان اثبات الامامة بالبيعة قد يفضي الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا ويدعي كل فرقة
ترجيح امامهم ويقع سهم التجارب المؤدي الى المفاسد والضرر والثالث ان منصب القضاء لا يحصل
بالبيعة فبطريق الاولى ان لا يحصل منصب الامامة بها لان الامامة اعظم من القضاء الرابع الامام نائب
الله ورسوله فلا يثبت خلافة الا من الله او من رسوله لان نيابة الغير لا تحصل الا باذن ذلك الغير
واجيب عن الاول بانه منقوض بالشاهد والحاكم فان الشاهد غير متمكن من التصرف في امر المشهود
عليه والحاكم بعد عزله متمكنا من التصرف فيه والحكم عليه وعن الثاني بانا لا نسلم انه قد يفضي الى الفتنة
ولئن لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا ويقع سهم التجارب فانما يندفع الفتنة بترجيح الاعلم
الاورع الاسن الاقرب الى رسول الله عليه السلام كما رجحت الصحابة ابا بكر رضي الله عنه على
سعد بن عبادة وعن الثالث بمنع الاصل فانا لا نسلم ان منصب القضاء لا يحصل الا ببيعة
فان التحكيم الذي هو جعل الشخص حاكما جائز مع وجود الامام سيما اذا خلا البلاد عن الامام
فانه يحصل منصب القضاء لمن له اهلية القضاء ببيعة اهل البلاد وعن الرابع بانه مسلم ان نائب الله
ورسوله لا يثبت الا باذن الله ورسوله وذلك لم لا يجوز ان يكون اختيار الامة او ظهور الشوكة
للشخص المستعد للامامة كاشفا عن كون الشخص المستعد للامامة اماما نائبا لله تعالى ورسوله عليه
ودليلا على انه نائب الله ورسوله قال الرابع في امامة الدليل على ان الامام الحق بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضي الله عنه وخالف الشيعة جمهور المسلمين في ذلك وجه الاول
قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم
فالموعود بالاستخلاف الخليفة اما علي رضي الله عنه ومن قام مقامه بعد الامر او ابو بكر رضي الله عنه
ومن بعده والاول باطل اجماعا بعض الناس الثاني قوله تعالى ستدعون الى قوم اولي باس شديد

الى قوم

تعالى لهم او يسلمون والداعي المحظور مخالفته ليس محمدا لقوله تعالى لن تتبعونا والا علي رضي الله عنه
لانه ما حارب الكفار في ايام خلافته ولا ملك بعده وفاقا فتعين من كان قبله الثالث انه عليه السلام
استخلفه في الصلوة ايام مرضه وما عزله فيبقى كونه خليفة في الصلوة بعد وفاته واذا ثبت خلافته فيها
ثبت في غيرها لعدم القائل بالفصل الرابع الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير بعده ملكا عضوضا

ملكا ع

وكانت خلافة الشيخين ثلث عشر سنة وخلافة عثمان اثنى عشر سنة وخلافة علي خمس سنين وهذا
دليل واضح على خلافة الائمة الاربعة رضوان الله عليهم اجمعين الخامس ان الامة اجمعوا على امامة
احد الاشخاص الثلثة وهم ابو بكر وعلي وعباس وبطل القول بامامة علي والعباس فتعين القول
بامامته اما الاجماع فمشهور مذكور في كتب السير والتواريخ واما بطلان القول بامامتهما فلانه
لو كان الحق لاحدهما لنازع ابا بكر وناظره واظهر عليه حجته ولم يرض بخلافته فان الرضا بالظلم
ظلم فيبطل الحق لعلي رضي الله عنه الا انه اعرض عنه تقية قلنا كيف وكان هو في غاية الشجاعة
وكانت فاطمة الزهرا رضي الله عنها مع علو شانها زوجته واكثر صناديد القريش وسادتهم
معه كالحسن والحسين والعباس مع منصبه فانه قال له امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم
رسول الله ابن عم رسول الله فلا يختلف عليك اثنان والزبير مع غاية شجاعته سل السيف
وما كان لا يرضى بخلافة ابي بكر وابو سفيان رئيس مكة ورئيس بني امية قال ارضيتم يا بني عبد
مناف ان يلي عليكم تيم والانصار نازعهم ابو بكر ومنعهم الخلافة وكان ابو بكر ضعيفا خاشعا
سليما عديم المال قليل الاعوان اقول المبحث الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق
بعد رسول الله عليه السلام ابو بكر رضي الله عنه وخالف الشيعة به جمهور المسلمين وزعموا ان
الامام الحق بعد رسول الله عليه السلام علي رضي الله عنه ودل على ان الامام الحق بعد رسول الله عليه السلام
ابو بكر رضي الله عنه وجوه ذكر المصنف منها خمسة الاول قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا
الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم
من بعد خوفهم امنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وعد الله سبحانه
وتعالى جماعة الصحابة رضي الله عنهم ليستخلفنهم في الارض وليمكن لهم … ثم مكنهم بالجمع من الصحابة
الموعودين بالاستخلاف اما علي رضي الله عنه ومن قام بالامر بعده كمعاوية ويزيد ومروان او ابو بكر
رضي الله عنه ومن قام بالامر بعده وهم الخلفاء الثلاثة عمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم
الاول وهو ان يكون الموعودون بالاستخلاف والتمكين علي ومن قام بالامر بعده باطل اجماعا

اما

اما عند الصحيح خلافة الاربعة وعدم صحة خلافة معاوية ويزيد ومروان فانهم ملوك لا خلفاء واما
عند الشيعة فلان معاوية ويزيد ومروان لم يكونوا من الذين امنوا وعملوا الصالحات فتعين الثاني وهو
ان يكون الموعودون بالاستخلاف والتمكين ابا بكر ومن بعده من الخلفاء الثلاثة رضي الله عنهم
فثبت ان الامام الحق بعد رسول الله عليه السلام ابو بكر رضي الله عنه الثاني قوله تعالى قل للمخلفين من
الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا
وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما فالداعي المحظور مخالفته ليس محمدا عليه السلام
لقوله قبل هذه الاية سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم لتاخذوها ذرونا نتبعكم يريدون ان
يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل فقوله لن تتبعونا يدل على انه مع رسول الله عليه السلام
اباهم عن اتباعه فلا يجوز ان يدعوهم الى قوم اولي باس شديد والامر الناقض ولا علي رضي الله عنه
فان الله تعالى في صفة المدعوين تقاتلونهم او يسلمون وعلي رضي الله عنه ما حارب الكفار ايام خلافته
والداعي المحظور خلافته ليس من ملك بعد علي وفاقا ولعدم دعوتهم للاعراب فتعين ان يكون الداعي
المحظور مخالفته من كان قبل علي رضي الله عنه وبعد النبي صلى الله عليه وسلم وقد اوجب الله تعالى
طاعة الداعي بقوله فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما واذا كانت
طاعته واجبة كانت خلافته صحيحة ويلزم منه ان يكون الامام الحق بعد رسول الله عليه السلام ابا بكر رضي الله عنه
الثالث ان النبي عليه السلام استخلف ابا بكر رضي الله عنه في الصلوة ايام مرضه ثبت استخلافه في الصلوة
بالنقل الصحيح وما عزل النبي عليه السلام ابا بكر رضي الله عنه عن خلافته في الصلوة فبقي كون
ابي بكر خليفة في الصلوة بعد وفاته واذا ثبت خلافة ابي بكر رضي الله عنه في الصلوة بعد وفاته
صلى الله عليه وسلم ثبت خلافة ابي بكر رضي الله عنه بعد وفاته عليه السلام في غير الصلوة
لعدم القائل بالفصل الرابع قوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير بعد ملكا

ذكره م

عضوضا وهذا دليل واضح على ان خلافة الائمة الاربعة وعلى ان من بعدهم ملوك لا خلفاء الخامس
ان الامة اجتمعت على امامة احد الاشخاص الثلاثة وهم ابو بكر وعلي والعباس رضي الله عنهم
وبطل القول بامامة علي والعباس رضي الله عنهما فتعين القول بامامة ابي بكر رضي الله عنه
اما الاجماع على امامة احد الاشخاص الثلاثة فمشهور مذكور في كتب السير والتواريخ واما
بطلان القول بامامة علي والعباس رضي الله عنهما فلانه لو كان الامامة حقا لاحدهما لنازع
ابا بكر رضي الله عنه وناظره في ذلك واظهر على ابي بكر حجته ولم يرض بخلافته وقد رضي علي والعباس

بامامة ابي بكر رضي الله عنه ولو كان امامة ابي بكر غير حق كان ظلما فيستحيل ان لا يرضى بها فان الرضا
بالظلم ظلم ثبت ان الامام الحق بعد رسول الله عليه السلام ابو بكر رضي الله عنه فلو كانت الامامة حقا
لعلي رضي الله عنه لا لان عليا رضي الله عنه اعرض عن حقه تقية على نفسه فلما كف تقصير المعتقد لحق
علي رضي الله عنه وكان علي رضي الله عنه في غاية الشجاعة والشهامة وكانت فاطمة الزهراء رضي الله عنها
مع علو شأنها وجلالة قدرها وفضل نسبها زوجة علي رضي الله عنه واكثر هاشم وبنو قريش وهاتان
كالحسن والحسين والعباس مع علي رضي الله عنهم مع علو منصبهم قال العباس لعلي رضي الله عنه امدد يدك حتى ابايعك ثم
يقول الناس بايع عم رسول الله عليه السلام ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان والزبير بن العوام
مع غاية شجاعته سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر رضي الله عنه وابو سفيان رئيس مكة
ورأس بني امية قال يا بني عبد مناف ارضيتم ان يلي عليكم تيم يعني ابا بكر رضي الله عنه فان ابا بكر رضي الله عنه
من قبيلة تيم مرة ثم قال ابو سفيان والله لاملان الوادي خيلا ورجالا والانصار نازعهم ابو بكر
رضي الله عنه ومنعهم الخلافة فانهم طلبوا الامامة وقالوا منا امير ومنكم امير وكان ابو بكر شيخا ضعيفا
خاشعا سليما عديم المال قليل الاعوان فعلم ان بيعة علي لابي بكر رضي الله عنهما انما كانت عن رضى
لانه كان مقدما على الصحابة في العلوم والفضائل واقرب الناس الى رسول الله عليه السلام قال
احتجت الشيعة على امامة علي رضي الله عنه بوجوه الاول قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين
يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون فالمراد من الولي اما الناصر او المتصرف لا غير
تعليلا للاشتراك والاول باطل لعدم اختصاص النصرة بالمذكور فتعين الثاني فثبت ان المؤمن
الموصوف يستحق التصرف في امور المسلمين والمفسرون ذكروا انها نازلة على بن ابي طالب رضي الله عنه
لانه كان يصلي فسأله سائل فاعطاه خاتمه راكعا والمستحق للتصرف هو الامام فيكون اماما والثاني
قوله صلى الله عليه وسلم من كنت مولاه فعلي مولاه والثالث قوله عليه السلام انت مني بمنزلة هرون
من موسى وكان هرون خليفة لقوله تعالى وقال موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي واصلح
ولا تتبع سبيل المفسدين الا انه مات قبله عليه السلام الرابع قوله صلى الله عليه وسلم مشيرا اليه سلموا
على امير المؤمنين واخذ بيده وقال هذا خليفتي فيكم بعد موتي فاسمعوا واطيعوا الخامس ان الامة
اجمعت على امامة احد الاشخاص الثلاثة وبطل القول بامامة ابي بكر والعباس رضي الله عنهما لانه ثبت
ان الامام يجب ان يكون واجب العصمة ومنصوصا عليه وهما لم يكونا واجبي العصمة ولا منصوصا
عليهما بالاتفاق فتعين القول بامامة علي رضي الله عنه السادس انه لا بد ان يكون الرسول عليه السلام
نص

نص على امام معين تكميلا لامر الدين واتفاقا على الامة ولم ينص على غير ابي بكر وعلي بالاجماع ولا على ابي بكر
والا لكان توقيف الامامة على البيعة معصية فتعين نصه لعلي رضي الله عنه السابع ان عليا رضي الله عنه
كان افضل الناس بعد رسول الله عليه السلام لانه ثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله تعالى حكاية
وانفسنا وانفسكم علي رضي الله عنه ولا يمكن ان نفس محمد عليه السلام بعينه بل المراد انه مثله او
لانه اقرب الناس اليه وكان قرشيا كان كذلك كان افضل الخلق بعده ولانه كان اعلم الصحابة لانه كان شديد
الذكاء وفطنته واكثر تدبيرا ورؤية وكان حرصه على التعلم اكثر واهتمام الرسول في تربيته اتم وابلغ
وكان مقدما في فنون العلوم الدينية اصولها وفروعها فان اكثر فرق المتكلمين ينتسبون اليه ويسندون
اصول قواعدهم الى قوله والحكماء يعظمونه غاية التعظيم والفقهاء يأخذون برأيه وقال عليه السلام
اقضاكم علي والقضاء واحاديث كثيرة كحديث الطير وحديث خيبر وردت شاهدة على كونه
افضل والافضل يجب ان يكون اماما والجواب عن الاول ان عموم الحصر غير مسلم وان حمل الجمع على
الواحد متعذر بل المراد منه هو الكافة وعن الثاني ان معناه النسبة في الاخوة والقرابة وعن
الثالث ان هذه الاخبار غير متواترة ولا صحيحة عندنا فلا تقوم حجة علينا وعن الرابع انا لا نسلم
وجوب العصمة ووجوب التنصيص وعدم النص في شأن ابي بكر وعن الخامس انه تفويض الامر الى المكلفين
لعله كان اصلح وعن السادس انه معارض بمثله والدليل على افضلية ابي بكر رضي الله عنه قوله تعالى وسيجنبها
الاتقى فان المراد اما ابو بكر او علي وفاقا والثاني مدفوع لقوله وما لاحد عنده من نعمة تجزى وكل
من اتقى كان اكرم عند الله والافضل لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وقوله عليه السلام والله ما طلعت
الشمس ولا غربت على احد بعد النبيين والمرسلين افضل من ابي بكر وقوله عليه السلام لابي بكر
وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين قال احتجت الشيعة على امامة
علي رضي الله عنه بوجوه وذكر المصنف منها ستة الاول قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا
الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون وجه الاحتجاج ان لفظ الولي يراد به الاولى
والاحق بالتصرف يدل على ذلك النقل اللغوي والشرع وعرف الاستعمال اما النقل اللغوي
فقول المبرد الولي هو الاولى بالتصرف واما الشرع فقوله عليه السلام ايما امرأة نكحت نفسها بغير
اذن وليها فنكاحها باطل فانه اراد به الاولى بالتصرف واما العرف الاستعمالي فان يقال الاولى
المرأة واحق بها انه وليها اي اولى بالتصرف فيها ولا يراد المحب والناصر وقوله تعالى والمؤمنون
والمؤمنات بعضهم اولياء بعض فيجب بعضهم ناصره ولم يتعارف اللغة الولي بمعنى ثالث ثبت

ثبت ان الولي اما ان يراد به الناصر او الاولى بالتصرف لا غير لقلة الاشتراك والاول باطل لعدم
اختصاص النصرة المذكورة بمن في الاية لان الولاية بمعنى النصرة عامة في كل المؤمنين لقوله تعالى
والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض والولاية في الاية ليست عامة في كل المؤمنين لان لفظ
انما في الاية تفيد الحصر في المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة فتكون الولاية المذكورة في الاية
خاصة ببعض المؤمنين بعض الناس وهو ان يكون المراد بالولي الاولى بالتصرف فثبت ان المؤمن
الموصوف في الاية يستحق التصرف في امور المسلمين والذي هو الاولى بالتصرف في امور المسلمين
من جميع الناس هو الامام فان الاية ناصة على امامة المؤمنين الموصوفين والمفسرون ذكروا ان
المراد منه علي بن ابي طالب رضي الله عنه لانه كان يصلي فسأل سائل فاعطاه خاتما فثبت ان عليا رضي الله عنه
هو الامام المستحق للتقدم ويقرب من هذه الاية قوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه لان
لفظ المولى قد يراد به الناصر والمعين وقد يراد به المعتق والجار وابن العم اما ارادة الاولى فيدل
عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولكل جعلنا موالي قال المفسرون اراد به من كان اولى
واحق بالميراث وقوله تعالى مأواكم النار هي مولاكم اي اولى بكم على ما قال المفسرون واما السنة فقوله عليه السلام
في بعض الروايات ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها فنكاحها باطل اراد بالمولى المالك لامرها و
الاولى بالتصرف فيها واما ارادة الناصر والمعين فيدل عليها الكتاب والشعر اما الكتاب فقوله تعالى
ذلك بان الله مولى الذين امنوا وان الكافرين لا مولى لهم اراد به الناصر واما الشعر فقول الاخطل
فاصبحت مولاها من الناس كلهم ومعناه فاصبحت ناصرها [illegible] واما ارادة المعتق
والمعتق فظاهر لدلالة عليهما استعمال الفقهاء واما ارادة الجار فيدل عليها قول [illegible]
[illegible] جار لكليب بن يربوع فاحسن جواره [illegible] كليب بن يربوع
وزادهم [illegible] مستوجب [illegible]
واما ارادة ابن العم فيدل عليها قوله حكاية عن زكريا عليه السلام واني خفت الموالي من ورائي
ومنه قول عباس بن الفضل بن عتبة بن ابي لهب مهلا بني عمنا مهلا موالينا لا تنبشوا بيننا ما كان
مدفونا اراد موالينا بني عمنا اذا عرفت ذلك فنقول لفظ المولى اما ان يكون ظاهرا في الاولى
او لا فان كان الاول وجب الحمل عليه دون غيره عملا بالظاهر وان كان الثاني يجب الحمل
عليه لوجوه الاول ان لفظ المولى اذا اطلق ولم يكن هناك قرينة دالة على ما يتعين به احدها يحمل
عليه نظرا الى [illegible] الحديث قرينة تصلح لان تشير لفظ المولى
بالاولى

بالاولى وهو قوله الست اولى بكم الثاني انه يتعذر حمل لفظ المولى في الحديث على ما سوى الاولى فتعين حمله
عليه لان الاصل في اللفظ الاعمال لا الاهمال واما انه يتعذر حمله على ما سواه فلانه يتعذر حمله على
الناصر لان ذلك معلوم من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا يصح حمله على
المعتق والمعتق والجار وابن العم لكونه كذبا واذا ثبت ان لفظ المولى بمعنى الاولى فقد اتفق المفسرون
على ان معنى قوله عليه السلام الست اولى بكم من انفسكم الست اولى بتدبيركم [illegible] والتصرف
في اموركم لان انفاذ حكمه فيهم اولى من انفاذ حكمهم في انفسهم وذلك لانه هو الشارع [illegible]
الاولى من حكمكم ولذا الميت اولى بالميراث من غيره والسلطان اولى باقامة الحدود من الرعية والزوج
اولى بامرأته والمولى اولى بعبده واذا ثبت ان معنى المولى الاولى بالتصرف فحاصل الحديث
يرجع الى قوله من كنت مولاه فعلي مولاه من كنت اولى بالتصرف فيه فعلي اولى بالتصرف فيه وذلك
يدل على امامته فانه لا معنى للامام الا هذا الثالث قوله عليه السلام انت مني بمنزلة هرون من موسى
الا انه لا نبي بعدي اخبر على ان منزلة علي منه عليه السلام كمنزلة هرون من موسى وذلك
يدل على ان جميع المنازل الثابتة لهرون بالنسبة الى موسى عليهما السلام ثابتة لعلي بالنسبة الى
النبي عليه السلام لان لفظ المنزلة وان لم يكن صيغة عموم الا ان المراد بها التعميم بدليل ان قوله منزلة اسم
جنس مضاف للكل [illegible] المنازل الخاصة [illegible] لو كان فلان له منزلة
من فلان [illegible] فهو ثابت له في جميع امور [illegible]
على بعض المنازل دون البعض فاما ان يكون معينا او مبهما الاول ممتنع ضرورة عدم دلالة اللفظ
على التعيين والثاني ايضا ممتنع لما فيه من الاجمال وعدم الافادة فلم يبق الا الحمل على الجميع ويدل
عليه قوله عليه السلام الا انه لا نبي بعدي استثنى هذه المنزلة دون سائر المنازل ولو لم يكن اللفظ
محمولا على كل المنازل لما حسن الاستثناء واذا ثبت التعميم دل على ثبوت الامامة لعلي لان
من جملة منازل هرون من موسى انه كان خليفة له على قومه في حال حيوته لقوله تعالى حكاية
عن هرون اخلفني في قومي واصلح اذ لا معنى لها الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرف
واذا كان خليفة في حال حيوته وجب ان يكون خليفة له بعد موته بتقدير بقائه والا لكان عزله
موجبا للنفرة عنه وذلك غير جائز على الانبياء عليهم السلام واذا كان ثابتا لهرون عليه السلام
وجب ان يثبت بعد النبي لعلي الرابع قوله عليه السلام مشيرا اليه سلموا على امير المؤمنين واخذ
بيده هذا خليفتي فيكم بعدي فاسمعوا له واطيعوا وهذا صريح دال على خلافته بعده عليه السلام

ان الامة اجمعت على امامة احد الاشخاص الثلاثة ابي بكر وعلي والعباس رضي الله عنهم لبطلان
القول بامامة ابي بكر والعباس لما ثبت ان الامام يجب ان يكون واجب العصمة ومنصوصا عليه
وابو بكر والعباس لم يكونا واجبي العصمة ولا منصوصا عليهما بالاتفاق تعين القول بامامة علي
رضي الله عنه الثاني انه يجب ان يكون الرسول عليه السلام نص على امام ويخص بعض تكميلا لامر
الدين واشفاقا على الامة فانه علم من سيرة النبي عليه السلام شفقته للامة كالوالد بالنسبة الى
اولاده وقال عليه السلام انما انا لكم مثل الوالد لولده وارشادهم الى اشياء جزئية مثل الامور المتعلقة
بقضاء الحاجة وانه عليه السلام اذا سافر عن المدينة يوما او يومين استخلف من يقوم بامر المسلمين
ومن هذه سيرته كيف يهمل امته ولا يرشدهم الى من يتولى امرهم الذي هو اجل الاشياء وانفعها
واعمها فائدة فلا بد من سيرته من التنصيص على من يتولى امرهم بعده ولم ينص لغير ابي بكر
وعلي رضي الله عنهما بالاجماع ولم ينص لابي بكر رضي الله عنه لانه لو نص على ابي بكر رضي الله عنه
لما كان توقف الامر على البيعة فتعين النص لعلي رضي الله عنه الثالث ان عليا رضي الله عنه
كان افضل الناس بعد رسول الله عليه السلام لانه ثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله تعالى حكاية
فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم علي ولا شك ان عليا رضي الله عنه
ليس نفس محمد عليه السلام بعينه بل المراد ان عليا مثل النبي عليه السلام لان عليا هو اقرب
الناس الى رسول الله عليه السلام نسبا وفضلا واذا كان افضل الخلق بعده ولان عليا رضي الله عنه
كان اعلم الصحابة رضي الله عنهم لانه كان اشدهم ذكاء وفطنة واكثرهم تدبرا وروية وكان حرصه
على التعلم اكثر واهتمام الرسول عليه السلام بارشاده وتربيته اتم وابلغ وكان مقدما في
فنون العلوم الدينية اصولها وفروعها فان اكثر الفرق المتكلمين ينسبون اليه ويستندون اصول
قواعدهم اليه والعلماء يعظمونه غاية التعظيم والفقهاء ياخذون برأيه وقد قال عليه السلام
اقضاكم علي والاقضى اعلم لاحتياجه الى جميع انواع العلوم والعالم جاءت احاديث كثيرة دالة
على ان عليا رضي الله عنه افضل منها حديث الطير وهو انه عليه السلام اتي بطير مشوي
فقال عليه السلام اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي هذا فجاء علي واكل معه والاحب الى الله
وهو من اراد الله تعالى زيادة ثوابه وليس هي ولذلك دال على كونه افضل من النبي عليه السلام
والملائكة لانه قال اللهم ائتني باحب خلقك اليك والاتيان به الى النبي يجب ان يكون غير النبي عليه السلام
لانه يقال احب خلقك اليك غيرك ويقوله ياكل معه ولا يقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك مني يأكل

ليأكل معي

معي والملائكة لا يأكلون وبعد تسليم عموم اللفظ للطائر لا بد من تخصيصه بالنسبة الى النبي عليه السلام
والملائكة بتخصيصه بالنسبة الى غيرهما ومنها حديث خيبر فان النبي عليه السلام بعث ابا بكر
رضي الله عنه الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر رضي الله عنه فرجع منهزما فغضب رسول الله
لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله
ورسوله كرارا غير فرار فتعرض له المهاجرون فقال عليه السلام اين علي فقالوا انه ارمد
العينين فتفل في عينيه ثم دفع الراية اليه وذلك يدل على ان هذه الاوصاف مفقودة فيمن تقدم
فيكون افضل منهما ويلزم منه ان يكون افضل من جميع الصحابة رضي الله عنهم والافضل يجب ان يكون
اماما والجواب عن الاول انا لا نسلم ان المراد بالولي هو الاولى بالتصرف ولم لا يجوز المراد به
الناصر قولكم ان الولاية بمعنى النصرة عامة والولاية في الاية خاصة قلنا لا نسلم ان الولاية بمعنى النصرة
عامة وانما تكون عامة لو اضيفت الى جمع غير مخصوصين بصفات معينة كما في قوله والمؤمنون
اولياء بعض اما اذا اضيفت الى جمع مخصوصين بصفات خاصة كما في الاية المحتج بها فلا وعلى
هذا فلا منع ان يكون الولاية المخصوصة بالله ورسوله والمؤمنين المخصوصين بالصفات المذكورة
في الاية الولاية بمعنى النصرة وهي الولاية الخاصة دون الولاية العامة من غير منافاة بين الامرين
المذكورين ولئن سلم ان الولاية بمعنى التصرف لكن حمل الجمع على الواحد متعذر بل المراد بالذين
امنوا الائمة علي رضي الله عنه وذريته واما قوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه
فهو من باب الاحاد وقد طعن فيه ابو داود وابن ابي حاتم الرازي وغيرهما من ائمة الحديث
وان سلم صحة هذا الحديث لكن لا نسلم صحة الاحتجاج به على الامامة على قولهم لفظ المولى يحتمل
الاولى قلنا لا نسلم ذلك فانا ان اولى معنى افعل والمولى بمعنى مفعل لم يرد احدهما بمعنى الاخر
ولو ورد احدهما بمعنى الاخر يصح ان يقترن بكل منهما ما يقترن بالاخر وليس كذلك فانه
يصح ان يقال فلان اولى من فلان ولا يصح ان يقال فلان مولى من فلان ولئن سلم احتمال
اطلاق المولى بمعنى الاولى لكن لا نسلم وجوب حمله عليه وان سلم وجوب حمل لفظ المولى في
الحديث على الاولى لكن لا نسلم ان المراد بالاولى بالتصرف فيهم بل امكن ان يكون المراد به
اولى بهم في محبته وتعظيمه وليس احد المعنيين اولى من الاخر والجواب عن الثاني انه لا يصح
الاستدلال به من جهة السند وان سلم صحة سنده قطعا لكن لا نسلم ان قوله انت مني بمنزلة هرون
من موسى يقتضي تعميم كل منزلة كانت لهرون من موسى فانه من جملة منازل هرون من موسى

الرابع م

والمؤمنات م

مني م

الجنس م

انه كان اخا لموسى في النسب وشريكا في النبوة ولم يثبت ذلك لعلي قولهم منزلة اسم جنس يصلح
لكل المنازل لكل واحد واحد منها لا نسلم لان اسم الجنس اذا عري عن موجبات التعريف مثل دخول
اللام او حرف النفي يعم بل هو من قبيل الاسماء الصالحة لكل واحد من الجنس على طريق البدل
لا ان يكون متناولا لكل واحد على سبيل الجمع والاكثر يفرقون بين المطلق والعام والظاهر ان معناه
تشبيه علي في الاخوة والقرابة ولئن سلم تعميم المنازل لكن لا نسلم ان من منازل هرون من موسى
استحقاقه للخلافة بعده لو بقي بعده لكن لا حق لعلي قولهم انه كان خليفة له على قومه في حال حيوته
فلا نسلم ذلك بل كان شريكا في النبوة والشريك غير الخليفة وليس جعل احد الشريكين
خليفة عن الآخر اولى من العكس وقوله تعالى حكاية عنه اخلفني في قومي المراد به المبالغة والتأكيد
في القيام بامر قومه على نحو قيام موسى والحال انه لم يكن مستخلفا عنه بقوله فلان فان المستخلف عن النجعة
بقول لو لم يقدر استخلافه لم يكن له القيام معاونة في التصرف وهرون من حيث هو شريك له في النبوة
له ذلك وان لم يستخلفه موسى ولئن سلم انه استخلفه في حال حيوته لكن لا نسلم لزوم استخلافه له بعد موته
فان قوله اخلفني ليس له صيغة عموم بحيث يقتضي الخلافة في كل زمان لهذا الاستخلاف كان
في حيوته على احواله فلا يلزم من ذلك استمرار استخلافه له بعد موته واذا لم يكن مقتضيا للخلافة
في كل زمان فعدم خلافته في بعض الازمان لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه لا يكون عزلا
كما لو صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون بعض فان ذلك لا يكون عزلا بتمام يستخلف فيه
وان لم يكن عزلا فلا ينفر عنه لا نسلم ان ذلك عزل له وذلك انما يكون نقصا له لو لم يكن له مرتبة اعلى
من الاستخلاف مع الشركة في النبوة وعن الثالث ان الاخبار غير متواترة والصحيحة
عندنا فلا تفيد حجة علينا وعن الرابع بانا لا نسلم وجوب العصمة ولا نسلم وجوب التنصيص ولا نسلم
عدم النص في حق ابي بكر رضي الله عنه وعن الخامس لم لا يجوز تفويض الامر الى المفضول لعله
كان اصلح للمكلفين في التنصيص على امامة بحيث بعينه وعن السادس انه وان دل كثير من الدلايل الدالة
على ان عليا افضل معارض بما دل على ان ابا بكر رضي الله عنه افضل والدليل على افضلية ابي بكر
رضي الله عنه قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى فان المراد به اما ابو بكر او علي
رضي الله عنهما بالاتفاق والثاني باطل لا يجوز ان يكون المراد به عليا لانه تعالى ذكر في وصف
الاتقى قوله الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى وعلي رضي الله عنه غير موصوف
بذلك لان النبي لعلي رضي الله عنه اذ اتى ماله يتزكى ولان عليا رضي الله عنه نشأ في تربية النبي عليه

عليه السلام وانفاقه ووله نعمة تجزى واذا لم يكن المراد بالاتقى عليا رضي الله عنه تعين ان يكون
المراد به ابا بكر رضي الله عنه فيكون ابو بكر رضي الله عنه هو الاتقى وكل من كان اتقى كان اكرم لقوله
ان اكرمكم عند الله اتقاكم وكل من كان اكرم عند الله افضل فابو بكر رضي الله عنه افضل وقوله عليه السلام
ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر رضي الله عنه
فانه يدل على انه ليس احد افضل من ابي بكر رضي الله عنه فلا يكون علي رضي الله عنه افضل
من ابي بكر رضي الله عنه واذا لم يكن علي افضل من ابي بكر رضي الله عنهما فاما ان يكونا متساويين
في الفضل او يكون ابو بكر افضل من علي والاول منتف بالاجماع فتعين الثاني وقوله عليه السلام
لابي بكر وعمر هما سيدا كهول الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله عليه السلام ليؤم الناس
ابو بكر رضي الله عنه وتقديمه في الصلوة مع انها افضل العبادات يدل على انه افضل وقوله عليه
وقد ذكر ابو بكر رضي الله عنه واين مثل ابي بكر رضي الله عنه كذبني الناس وصدقني وآمن بي
وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقول علي خير الناس
بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم **قال** الخامس في فضل الصحابة رضي الله عنهم
يجب تعظيمهم والكف عن مطاعنهم فان الله اثنى عليهم في مواضع كثيرة منها قوله تعالى و
السابقون الاولون وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين معه وقوله تعالى والذين امنوا معه
اشداء على الكفار رحماء بينهم وقوله عليه السلام لو انفق احدكم ملء الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم
ولا نصيفه وقال عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقال الله الله في اصحابي
لا تتخذوهم من بعدي غرضا فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم
فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان ياخذه وما نقل من المطاعن فله
محامل وتاويلات ومع ذلك فلا يعادل ما ورد في مناقبهم وحكي عن اثارهم نفعنا الله بمحبتهم
اجمعين واجعلنا من محبيهم متبعين ومخصوصين عن زيغ الضالين وبعثنا يوم الدين في
عداد الفائزين بفضله العظيم وفيضه العميم انه سميع مجيب **اقول** المبحث الخامس في
فضل الصحابة رضي الله عنهم يجب تعظيم جميع اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم والكف عن
مطاعنهم وحسن الظن بهم وترك التعصب والبغض لبعضهم على بعض وترك الافراط
في محبة بعضهم على وجه يفضي الى عداوة اخرين منهم والقدح فيهم فان الله تعالى اثنى عليهم
في مواضع كثيرة منها قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله تعالى

وقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه وقوله تعالى والذين امنوا معه اشداء على
الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله تعالى لقد رضي الله عن
المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وقد اثنى رسول الله عليه السلام عليهم وهم بذلوا المجهود
في نصرة النبي عليه السلام بالجهاد وصرف الاموال وقوله عليه السلام لو انفق احدكم ملء الارض ذهبا
ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقال عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقال
عليه السلام الله الله في اصحابي لا تتخذوهم بعدي غرضا من احبهم فبحبي احبهم ومن
ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى
الله يوشك ان يأخذه فمن يؤمن بالله ورسوله عليه السلام كيف يجوز ان يبغض من هو موصوف
بهذه الصفات وما نقل من المطاعن فعلى تقدير صحته له محامل وتأويلات ومع ذلك
لا يعادل ما ورد في مناقبهم وحكي عن اثارهم المرضية وسيرهم الجميلة

نفعنا الله بحبهم اجمعين وجعلنا لهديهم متبعين وعصمنا
عن زيغ الضالين وبعثنا يوم الدين مع الذين انعم الله عليهم
من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك
رفيقا هذا اخر الكتاب والحمد لله رب العالمين وصلى
الله على سيدنا محمد واله اجمعين وقع الفراغ
من تحريره يوم السبت خمسة وعشرين من المحرم
سنة ثلث وثمانين وسبعمائة حامدا لله تعالى
كتبه محمد بن موسى الازاقي فتح الله
بالعلم والعمل واحسن عاقبته
في القاهرة المحروسة حرسها الله
عن الافات في خانقاه بيبرس
نور الله ضريحه آمين يا رب العالمين
وصلى الله على سيدنا
محمد واله اجمعين

